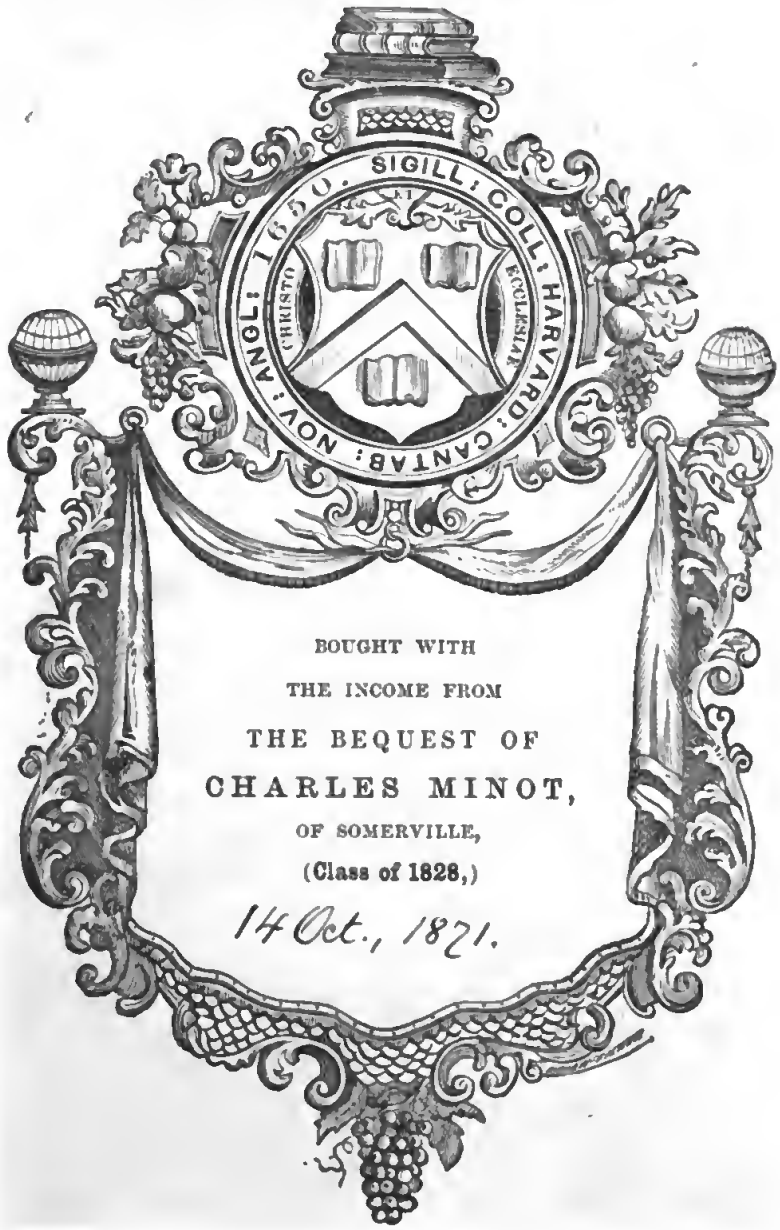
2.3½.89

Phil 3808.20



BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)
14 Oct., 1871.

Aus

Arthur Schopenhauer's

handschriftlichem Nachlaß.

Aus

Arthur Schopenhauer's

handschriftlichem Nachlaß.

Aus

Arthur Schopenhauer's

handschriftlichem Nachlaß.

Abhandlungen, Anmerkungen, Aphorismen
und Fragmente.

Herausgegeben

von

Julius Frauenstädt.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1864.

Phil 3808.20

1871, Oct. 14.
Minot Fund.

Vorrede.

Indem ich die hier vorliegenden Reliquien aus Schopenhauers Nachlaß herausgebe, thue ich es in der Erwartung, daß man an sie nicht einen falschen Maaßstab anlegen, daß man von ihnen nicht eine Vollendung erwarten wird, welche Schriftstücke nicht haben können, an die der Autor selbst nicht die letzte Hand angelegt und die er selbst nicht für den Druck zurecht gemacht hat.

Ueber die Manuscripte, die den handschriftlichen Nachlaß Schopenhauers bilden, habe ich bereits in der Vorrede zur zweiten, von mir besorgten Auflage der „Parerga und Paralipomena" Näheres gesagt, was ich hier für diejenigen Leser, die nicht im Besitze jener Auflage sind, wiederholen will:

Schopenhauer hat fortlaufende Jahrbücher seiner Gedanken und Forschungen hinterlassen, die einen Einblick in seine ganze geistige Arbeit seit 1812 in Berlin bis zu seinem Tode 1860 in Frankfurt a. M. gewähren. Diese Jahrbücher, über deren reichen Inhalt zwei alphabetisch geordnete Repertorienbücher Auskunft geben und zugleich ein Zeugniß für Schopenhauers Ordnungssinn ablegen, zerfallen in zwei Abtheilungen. Die eine

zeigt uns den werdenden Schopenhauer, in welchem die Welt als Wille und Vorstellung noch zum Durchbruch ringt, die andere den gewordenen, in welchem sie bereits zum Durchbruch gekommen ist.

Auch äusserlich unterscheiden sich diese beiden Abtheilungen, indem die Manuscripte der ersten aus losen, mit Buchstaben und Zahlen bezeichneten Bogen, die sich, alphabetisch geordnet, in Cartons befinden, bestehen, die der zweiten hingegen aus eingebundenen, mit Titeln und Seitenzahlen versehenen Büchern in verschiedenem Format. Beigesetzte Orts- und Zeitangaben lassen in beiden ersehen, wo und wann sie geschrieben sind.

Diese Manuscripte enthalten nicht ein fortlaufendes System, noch auch ununterbrochene Abhandlungen, sondern einzelne Gedanken, Anschauungen, Notizen, Betrachtungen, mitunter auch Entwürfe zu Abhandlungen. Sie stehen, bald länger, bald kürzer, über die verschiedensten Gegenstände handelnd, bunt durch einander, nur durch Striche von einander abgetheilt. Schopenhauer hat in ihnen zunächst für sich Das niedergelegt, was ihn die Jahre hindurch im Geiste beschäftigt hat, noch ohne zu wissen, welchen Gebrauch er einst davon machen würde. Aber obgleich zunächst nur für ihn selbst niedergeschrieben, bilden diese Manuscripte doch die Vorrathskammer, aus der er fort und fort seine im Druck erschienenen Werke und die noch bei seinen Lebzeiten erschienenen Auflagen derselben gespeist hat. Ein großer Theil ihres reichen und mannigfaltigen Inhalts ist schon für dieselben verbraucht und deshalb mit Bleistift durchstrichen; aber noch ist ein beträchtlicher Theil unverbraucht übrig, und aus diesem unverbrauchten Theile hat Schopenhauer in den mir vermachten mit Papier durchschossenen Exemplaren seiner Werke diejenigen Stellen citirt (nicht excerpirt), die zusammen mit den frisch hinzugeschriebenen Stellen die von ihm für die fernern Auflagen seiner Werke bestimmten Zusätze bilden.

In derselben Vorrede, aus der vorstehende Stelle hier wiederholt ist, habe ich auch bereits die Namen der auf die Erstlingsmanuscripte folgenden, aus eingebundenen Büchern bestehenden Manuscripte, der Reihe nach aufgezählt. Es sind folgende:

1) Reisebuch,
2) Foliant,
3) Brieftasche,
4) Quartant,
5) Adversaria,
6) Cholerabuch (d. h. auf der Flucht vor der Cholera geschrieben),
7) Cogitata,
8) Pandektä,
9) Spicilegia,
10) Senilia.

Zu diesen, bereits zur zweiten Auflage der „Parerga" nahmhaft gemachten Manuscripten kommen aber noch die dort nicht erwähnten, weil dort nicht in Betracht kommenden Vorlesungen Schopenhauers. Ueber diese habe ich bereits Ausführlicheres in dem Werke: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlaßstücke von Julius Frauenstädt" (Berlin 1863, A. W. Hayn) auf Seite 364—366 gesagt, worauf ich hier verweisen muß.

In dem eben genannten Werke habe ich auch bereits aus sämmtlichen angeführten Manuscripten diejenigen Stellen und Stücke mitgetheilt, die mir besonders geeignet schienen, zum Belege der dort von mir gegebenen Charakteristik der Person und Lehre Schopenhauers zu dienen. Es fand sich aber in allen noch ein ziemlich beträchtlicher Stoff vor, der dort nach dem Plane des Werkes keine Aufnahme finden konnte, der mir

aber werth schien, als ein Supplement zu Schopenhauers sämmtlichen Werken besonders herausgegeben zu werden.

Dieser liegt nun hier vor.

Allererst kennen lernen wird man natürlich aus der hier veröffentlichten Sammlung die Schopenhauersche Philosophie nicht. Dieselbe setzt vielmehr schon die Kenntniß dieser voraus. Aber zu deren tieferem und gründlicherem Verständniß, so wie zur richtigern Beurtheilung ihres Verhältnisses zu den andern nachkantischen Systemen wird diese Sammlung noch Manches beitragen.

Trotz des ungleichen Werthes und der mangelnden Vollendung der hier veröffentlichten Stücke, wird der Leser doch aus allen den originellen, urtheilskräftigen, scharf- und tiefsinnigen Denker, aus allen den gehalt- und gewichtvollen, immer entschieden und kräftig sich ausdrückenden Schriftsteller, aus allen den freimüthigen, die Wahrheit über Alles liebenden und den herrschenden Vorurtheilen energisch entgegentretenden Charakter wiedererkennen, als den sich Schopenhauer bereits in seinen gedruckten Werken kundgegeben hat.

Die Auswahl, Eintheilung und Anordnung des hier vorliegenden Stoffes, zum Theil auch die Ueberschriften rühren von mir her. Denn so zerstreut und ungeordnet, wie Schopenhauer diese Reliquien in seinen zahl- und umfangreichen Manuscripten hinterlassen hat, konnte ich natürlich dieselben nicht herausgeben, sondern mußte sie so ordnen, daß ein les- und nutzbares Buch daraus wurde. Bei einem bloß chronologisch Aufeinanderfolgenlassen der einzelnen Schriftstücke, wie ich sie in den Manuscripten gefunden, wäre das Heterogenste unter einander zu stehen gekommen und hätte den Leser zerstreut, wo nicht verwirrt, das dem Inhalt nach Verwandte aber hätte, als an sehr entlegenen Orten, getrennt durch Anderes stehend, seine Wirkung verfehlt. Schopenhauer selbst hat für seine Druckwerke, wie ich mich über-

zeugt, die der Zeit nach entlegensten Manuscriptstellen gemäß der Verwandtschaft ihres Inhalts benutzt, hat namentlich in den zweiten Band der „Welt als Wille und Vorstellung" und in den zweiten Band der „Parerga" Stellen aus den der Zeit nach entlegensten Manuscripten, aus den Erstlingsmanuscripten und den „Senilia" aufgenommen. Auch hat er es selbst ausgesprochen, daß bei ihm die Zeit weniger als bei andern Philosophen einen Unterschied mache. Denn, als ich in meinen „Briefen über die Schopenhauersche Philosophie" zur Darstellung der Hauptpunkte seiner Lehre Stellen aus seinen Werken zusammengerückt hatte, die der Zeit ihrer Abfassung nach weit aus einander liegen, schrieb er mir: „..... durch das viele Studium sind Sie so zu Hause in meinen Schriften, daß Sie aus den entlegensten Winkeln heranschleppen, was Sie eben brauchen, oft Dinge, die 40 Jahre von einander abgefaßt sind. Daß aber das Alles ganz zusammenpaßt und fügt, beweist die Einheit und Festigkeit meiner Lebens- und Welt-Ansicht. Wie anders z. B. Schelling; sogar Spinoza; auch Kant; — bei Keinem liesse sich Das so machen; sie Alle haben gesackelt." *)

Aus diesen Gründen glaubte ich die sachliche der chronologischen Ordnung vorziehen zu müssen.

Die Zeit macht bei Schopenhauers Aufzeichnungen höchstens einen formellen Unterschied. In der Sache geht aus allen, mögen sie der Zeit nach noch so weit aus einander liegen, eine und dieselbe Weltanschauung hervor. Hier war es mir aber um die Sache, nicht um die Form zu thun.

Die an den Anfang gestellte „Eristik" lag in einem besondern Umschlage mit der Aufschrift: „Eristik, vide Parerga

*) S. die Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 597 fg.

II, S. 24 ff." den Schopenhauer'schen Vorlesungen, und zwar dem ersten Buche derselben, der „Dianoiologie" bei. Dem Stile, der Handschrift und dem Papiere nach zu urtheilen ist sie von gleichzeitiger Abfassung mit den Vorlesungen. Das Manuscript dieser ist nun zwar mit keiner Jahreszahl bezeichnet; aber da Schopenhauer nach seiner eigenen Angabe*) sich 1820 zu Berlin habilitirt und dort während eines Semesters docirt hat, so ist anzunehmen, daß er jenes Manuscript kurz zuvor ausgearbeitet hat. Was den Inhalt der „Eristik" betrifft, so hat Schopenhauer ihn bereits in den „Parerga", II, §. 26 angedeutet, hat auch dort bereits den Umriß des Wesentlichen jeder Disputation und einige Kunstgriffe (Stratagemata) als Probe mitgetheilt. Er sagt dort: „An einer Kontroverse (mit Leuten, wie sie in der Regel sind) wird man meistens nur Verdruß erleben, indem man dabei es nicht allein mit ihrer intellektuellen Unfähigkeit, sondern gar bald auch mit ihrer moralischen Schlechtigkeit zu thun haben wird. Diese nämlich wird sich kund geben in der häufigen Unredlichkeit ihres Verfahrens beim Disputiren. Die Schliche, Kniffe und Chikanen, zu denen sie, um nur Recht zu behalten, greifen, sind so zahlreich und mannigfaltig, und dabei doch so regelmässig wiederkehrend, daß sie mir, in frühern Jahren, ein eigner Stoff zum Nachdenken wurden, welches sich auf das rein Formale derselben richtete, nachdem ich erkannt hatte, daß, so verschieden auch sowohl die Gegenstände der Diskussion, als die Personen seyn mochten, doch die selben und identischen Schliche und Kniffe stets wiederkamen und sehr wohl zu erkennen waren. Dies brachte mich damals auf den Gedanken, das blos Formale besagter Schliche und Kniffe vom Stoff rein abzusondern und es, gleichsam als ein sauberes anatomisches

*) Vergl. den meinen „Briefen über die Schopenhauer'sche Philosophie" vorangeschickten kurzen Lebensabriß von ihm.

Präparat, zur Schau zu ſtellen. Ich ſammelte alſo alle die ſo oft vorkommenden unredlichen Kunſtgriffe beim Disputiren und ſtellte jeden derſelben in ſeinem eigenthümlichen Weſen, durch Beiſpiele erläutert und durch einen eigenen Namen bezeichnet, deutlich dar, fügte endlich auch die dagegen anzuwendenden Mittel, gleichſam die Paraden zu dieſen Finten, hinzu; woraus dann eine förmliche eriſtiſche Dialektik erwuchs. In dieſer nahmen nun die ſo eben belobten Kunſtgriffe, oder Stratagemata, als eriſtiſch-dialektiſche Figuren, die Stelle ein, welche in der Logik die ſyllogiſtiſchen und in der Rhetorik die rhetoriſchen Figuren ausfüllen, mit welchen Beiden ſie das Gemeinſame haben, daß ſie gewiſſermaaßen angeboren ſind, indem ihre Praxis der Theorie vorhergeht, man alſo, um ſie zu üben, nicht erſt ſie gelernt zu haben braucht. Die rein formale Aufſtellung derſelben wäre ſonach ein Komplement jener Technik der Vernunft, welche als aus Logik, Dialektik und Rhetorik beſtehend, im 2. Bande meines Hauptwerkes, Kapitel 9, dargeſtellt iſt. Da, ſo viel mir bekannt, kein früherer Verſuch in dieſer Art vorhanden iſt; ſo hatte ich dabei keine Vorarbeit zu benutzen: bloß von der Topika des Ariſtoteles habe ich hin und wieder Gebrauch machen und einige ihrer Regeln zum Aufſtellen (κατασκευαζειν) und Umſtoßen (ανασκευαζειν) der Behauptungen zu meinem Zwecke verwenden können."

Es iſt Schade, daß Schopenhauer an die „Eriſtik" nicht die letzte Hand angelegt und ſie nicht für den Druck ausgearbeitet hat; ſie wäre dann unſtreitig ein vollendeteres Werk geworden, als ſie jetzt, im erſten Entwurf, iſt. Manche Stratagemata, die jetzt unter verſchiedene Nummern gebracht ſind, aber doch eigentlich der Sache nach zuſammengehören, wären dann in Eins zuſammengezogen, manche Wiederholungen wären vermieden, zu manchen Kunſtgriffen wären andere Beiſpiele gewählt und die Form des Ganzen wäre eine gleichmäſſigere geworden. Aber

auch so, wie sie jetzt vorliegt, ist die „Eristik" nicht ohne Werth. Sie enthüllt eine Seite der menschlichen Natur, die, obwohl gerade keine löbliche, doch eine bedeutende Rolle im geistigen Verkehr der Menschen spielt und die man kennen muß, um sich gegen sie zu schützen. Allen, die in ihrem Beruf, oder im geselligen Verkehr auf Rechthaberei stoßen, wird es von Nutzen sein, die stereotypen Schliche und Kniffe dieser und zugleich die Mittel, sie zu pariren, kennen zu lernen. Besonders dürfte Juristen und Abgeordneten die „Eristik" zu empfehlen sein. Ich glaube daher etwas Nützliches zu thun, indem ich dieselbe herausgebe. Abgesehen von dem theoretischen Interesse, das sie hat, entspricht sie auch einem praktischen Bedürfniß, und als Vorarbeit wird sie jedenfalls Dem, der den gleichen Gegenstand zu bearbeiten Lust verspürt, brauchbar sein.

Als Grund, warum Schopenhauer nicht selbst die „Eristik" herausgegeben, sondern sie bei Seite gelegt hat, giebt er in dem schon citirten Paragraph 26 der „Parerga" an: „Bei jetzt vorgenommener Revision jener meiner frühern Arbeit finde ich eine solche ausführliche und minutiöse Betrachtung der Schleichwege und Kniffe, deren die gemeine Menschennatur sich bedient, um ihre Mängel zu verstecken, meiner Gemüthsverfassung nicht mehr angemessen, lege sie daher zurück." „Die Beleuchtung aller dieser Schlupfwinkel der, mit Eigensinn, Eitelkeit und Unredlichkeit verschwisterten Beschränktheit und Unfähigkeit widert mich jetzt an."

Man könnte nun freilich hiegegen einwenden, dies sei ein unphilosophischer Grund, eine wissenschaftliche Arbeit bei Seite zu legen. Denn den Philosophen dürfe die Beleuchtung geistigen Unraths eben so wenig anwidern, wie den Arzt die Besichtigung leiblichen Unraths. Auch hat sich ja Schopenhauer sonst nicht gescheut, widerliche Züge der menschlichen Natur zu beleuchten. Aber, recht verstanden, war es nicht sowohl die „Eristik" überhaupt

und im Allgemeinen, die Schopenhauer in spätern Jahren anwiderte, denn sonst hätte er ihr ja nicht den erwähnten Paragraph der „Parerga" gewidmet; sondern nur, wie aus den angeführten Worten hervorgeht, die „ausführliche und minutiöse Betrachtung" aller dieser Schliche und Kniffe der gemeinen Menschennatur. Schopenhauer hatte in spätern Jahren Besseres und Wichtigeres zu thun, als sich hiemit zu befassen.

Um übrigens die „Eristik" richtig aufzufassen und sie nicht etwa gar als eine unmoralische, der unredlichen Rechthaberei in die Hände arbeitende Disciplin zu verschreien, da sie ja förmliche Anweisung zum Rechtbehalten beim Streite giebt, hat man festzuhalten, was Schopenhauer Seite 5 und 6 derselben mit Beziehung auf Machiavelli sagt. Es geht aus diesem zur Genüge hervor, daß Schopenhauer den Zweck der eristischen Kunstgriffe, das Rechtbehalten à tout prix, moralisch keineswegs billigt, daß er sich aber auf den Standpunkt stellt, wo dieser Zweck, wenn nicht ein berechtigter, doch wenigstens ein zu entschuldigender ist. Er will nicht sagen: Suchet beim Disputiren um jeden Preis Recht zu behalten und wendet hiezu diese und diese Kunstgriffe an; sondern nur: Wenn und wo es gilt Recht zu behalten — und es giebt solche Lagen, wo es bloß auf's Rechtbehalten und nicht auf die Wahrheit ankommt — dann und da wendet diese Kunstgriffe an. Die Schopenhauersche „Eristik" hat also, wie der „Fürst" des Machiavelli, eine bloß bedingte, hypothetische Gültigkeit. *) —

Die Abhandlung „über das Interessante", die ich auf die „Eristik" habe folgen lassen, ist von Schopenhauer zu Berlin 1821 im Januar geschrieben. Sie befindet sich unter der Ueberschrift: „Ueber das Interessante" in seinem „Foliant" und nimmt dort

*) Vergl. über den „Fürsten" des Machiavelli die „Welt als Wille und Vorstellung", I, 578 der 2. Aufl.; I, 612 der 3. Aufl.

die ersten 17 Seiten ein. Da Schopenhauer im dritten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" das Interessante, eben so wie das Reizende, als das die reine, willenlose Contemplation Störende aus dem Gebiete des Schönen und der Kunst ausgeschlossen hat, so bildet diese Abhandlung, in welcher er untersucht, in wieweit dennoch das Interessante in Werken der Dichtkunst zulässig sei, eine wichtige Ergänzung zu jenem Buche. —

Die Materialien zur Abhandlung „über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird", stammen aus Schopenhauers letzter Lebenszeit. Sie befinden sich in den „Senilia", seinem letzten Manuscriptbuch, welches er im April 1852 zu Frankfurt a. M. begonnen und bis zu seinem Tode fortgeführt hat. Sie nehmen dort einen ziemlich beträchtlichen Raum ein und ziehen sich mit wenigen Unterbrechungen durch mehrere Jahre (1856—1860) hindurch. Als Materialien habe ich sie bezeichnet, weil sie Schopenhauer eben nur in Form von Materialien, und zwar völlig ungeordnet, mitunter fast in chaotischem, schwer entwirrbaren Zustande hinterlassen hat.*) Es scheint, daß Schopenhauer vorerst nur Stoff

*) Schopenhauers Handschrift ist zwar eine sehr deutliche, aber durch eine eigene Art von Ueberarbeitungen, Correcturen und Einschiebseln, ja Einschiebseln zu Einschiebseln, hat er seine Manuscripte mitunter schwer lesbar gemacht. Als ich ihm 1851 die Correctur der „Parerga" machte, schrieb er mir: „Klagen Sie nicht über das intrikate Manuscript! weiterhin, bei der Geisterseherei, da kommt's erst! Da ist bredouille! und doch läßt sich sehr wohl durchfinden, wenn man nur die Augen offen hält." (S. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 513.) Nun, bredouille ist auch stellenweise in dem Manuscript der Materialien „über den argen Unfug mit der deutschen Sprache"; aber, da ich mich schon 1851 bei der Correctur der „Parerga" in Schopenhauers Schreibart eingearbeitet und dann wieder bei Herausgabe der zweiten Auflage der „Parerga", in deren Manuscript stellenweise ebenfalls bredouille war, diese Arbeit fortgesetzt hatte, so

habe ſammeln wollen, um dann eine beſondere, den „Parerga“ einzuverleibende (das dort Bd. II, Kap. 23 über die Sprachverhunzung Geſagte erweiternde) Abhandlung daraus zu machen. So ungeordnet nun, wie ich dieſe Materialien vorfand, konnte ich dieſelben natürlich nicht herausgeben, ſondern mußte ſie, um ſie les- und nutzbar zu machen, ordnen. Dies habe ich gethan, indem ich den generellen Theil, der verſchiedene allgemeine Bemerkungen über und gegen die Sprachverhunzung enthält, von dem ſpeciellen, der die beſondern Beiſpiele giebt, geſondert und in letzterem die Beiſpiele in diejenigen Gruppen gebracht habe, in welche ſie der Natur der Sache nach zerfallen. Die häufigen Wiederholungen, die, namentlich in dem allgemeinen Theile, vorkommen, hat man ſich einfach daraus zu erklären, daß Schopenhauer beim ſucceſſiven, durch mehrere Jahre ſich hinziehenden und durch dazwiſchenliegendes Anderes unterbrochenen Aufſchreiben dieſer Bemerkungen nicht zurückgeſehen und ſich nicht erinnert hat, was er bereits geſchrieben hatte. Er fing, wenn er nach einigen Unterbrechungen von Neuem an dieſe Arbeit ging, gewiſſermaaßen immer wieder von vorn an. Aber als Varianten ſind auch dieſe Wiederholungen intereſſant; ſie zeigen, wie unerſchöpflich Schopenhauer im Variiren eines und deſſelben Themas war.

Die von Schopenhauer geſammelten Beiſpiele ſind aus der Tagesliteratur genommen. Er hat ſich, wie man erſehen wird, beim Leſen von Zeitungen, Zeitſchriften und neuen Büchern diejenigen Ausdrücke notirt, die ihm als Sprachverhunzung erſchienen. Möglich, daß die modernen Sprachforſcher manche ſeiner Rügen und Verbeſſerungen nicht anerkennen werden. Aber daß dieſe im Ganzen richtig ſind, und daß Schopenhauer hier,

---

gelang es mir auch, die Materialien „über den argen Unfug mit der deutſchen Sprache“ ins Klare und Reine zu bringen.

indem er einen argen Schandfleck unſerer Zeit aufgedeckt und energiſche Oppoſition gegen denſelben gemacht, ſich ein wirkliches Verdienſt erworben hat, wird Niemand, der die Mutterſprache noch hoch hält, in Abrede ſtellen. Diejenigen, die etwa auch hier wieder die Schopenhauer'ſche Polemik des Cynismus und der Anſtandsverletzung anklagen wollen, verweiſe ich auf das bereits in dem Werke: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. ſ. w., S. 403 ff. über den Vorwurf des Cynismus von mir Geſagte. —

Die „Anmerkungen", welche die zweite Abtheilung der hier vorliegenden Sammlung bilden, gehören zu Schopenhauers Erſtlingsmanuſcripten. Sie befanden ſich in einem beſondern Carton, wie die andern, zu Berlin, Weimar und Dresden von 1812—1818 verfaßten Erſtlingsmanuſcripte, aus welchen ich bereits in dem Werke: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. ſ. w. Proben mitgetheilt habe. Sie gehen alſo der Abfaſſung der „Welt als Wille und Vorſtellung" vorher. Dem Inhalt nach bilden ſie ein eigenartiges Ganzes, aus welchem zu erſehen, mit welchen Augen Schopenhauer vor Darſtellung ſeines eigenen Syſtems die andern nachkantiſchen Syſteme geleſen. Die Verläumdung Schopenhauers, daß er nur aus Neid und aus Verdruß über die Nichtbeachtung ſeines Hauptwerkes Fichte, Schelling und Hegel verkleinert habe*), fällt vor dieſen „Anmerkungen" in Nichts zuſammen. Denn zur Zeit ihrer Abfaſſung konnte Schopenhauer, da er damals die „Welt als Wille und Vorſtellung" noch nicht herausgegeben hatte, auch noch nicht über Nichtbeachtung klagen und nicht verlangen, daß man ihn den drei Genannten vorziehe. Dieſe Klage und dieſes Verlangen hatte erſt dann einen Grund, als die „Welt als Wille und Vorſtellung" erſchienen war. Aber

*) Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. ſ. w., S. 369 fg.

ſchon vor dem Erſcheinen derſelben hatte Schopenhauer, wie aus den hier vorliegenden „Anmerkungen" hervorgeht, dieſelbe Anſicht von den genannten nachkantiſchen Philoſophen, die er nachher kundgegeben, und zwar aus objektiven Gründen. Folglich konnte es nicht Neid ſein, was ihn zu ihrer Herabſetzung beſtimmte.

Auſſer der erwähnten Verläumdung widerlegen die „Anmerkungen" aber auch noch etwas Anderes, nämlich die Behauptung, die nicht bloß Foucher de Careil in ſeinem Buche „Hegel et Schopenhauer, études sur la philosophie allemande moderne depuis Kant jusqu'à nos jours" (Paris, Hachette et Comp., 1862) *), ſondern neuerdings auch Profeſſor Hoffmann in Frohſchammers „Athenäum" **) ausgeſprochen hat, daß Schopenhauer nämlich trotz ſeines Antagonismus gegen Fichte, Schelling, Hegel dennoch die meiſte Verwandtſchaft mit dieſen habe. Den vorliegenden „Anmerkungen" gegenüber dürfte es wahrlich in Zukunft ſchwer werden, noch von Verwandtſchaft Schopenhauers mit Fichte, Schelling, Hegel zu reden. Dieſe „Anmerkungen" ſind vielmehr ein ſchlagender Beweis, daß von Anfang an ein radicaler Gegenſatz zwiſchen Schopenhauer und den andern nachkantiſchen Philoſophen beſtanden, ein Gegenſatz, wie er ſchärfer gar nicht ſein kann; denn während Schopenhauer ſtreng am Kant'ſchen Idealismus feſthielt, überboten die Andern entweder denſelben, oder fielen von ihm ab und in Dogmatismus zurück. Daß übrigens Schopenhauer auch manches Gute in den kritiſirten Werken anerkannt hat, iſt der beſte Beweis, wie unbefangen und rein die Wahrheit im Auge habend er dieſelben geleſen.

---

*) Vergl. die von mir in „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. ſ. w., S. 439 f. angeführten Stellen aus Foucher de Careille's Buche.

**) In der Recenſion des Gwinner'ſchen Buches über Schopenhauer, im 1. Heft des 2. Bandes.

Als ein Zeugniß für die Stellung, die Schopenhauer von Hause aus zu den andern nachkantischen Systemen eingenommen, halte ich diese „Anmerkungen" für wichtig.

Da Schopenhauer die Stellen, auf welche sich die „Anmerkungen" beziehen, zwar durch Angabe der Seitenzahl bezeichnet, sie aber nicht wörtlich angeführt hat; so wäre dem Leser die Lectüre dieser „Anmerkungen" sehr erschwert worden, wenn ich es ihm selbst überlassen hätte, sich die bezeichneten Stellen in denjenigen Ausgaben, welche Schopenhauer zu Grunde gelegt, aufzusuchen. Ich habe daher gemeint, zur Bequemlichkeit des Lesers die betreffenden Stellen excerpiren und unter den Text beisetzen zu müssen. Dadurch ist zwar das Volumen der „Anmerkungen" vermehrt, aber dafür auch dem Leser ein sofortiger Einblick in den Gegenstand, auf den sich dieselben beziehen, gewährt worden.

Den Anmerkungen zu Kant lagen im Manuscript auch einige Bogen mit Inhaltsangaben und Anmerkungen zur 5. Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" bei, die aber im Wesentlichen nichts enthalten, was nicht auch in der dem ersten Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" angehängten ausführlichen Kritik der Kant'schen Philosophie vorkäme; weshalb ich geglaubt, sie hier weglassen zu dürfen. —

Was endlich die dritte und letzte Abtheilung, die „Aphorismen und Fragmente", betrifft, so besteht sie aus solchem Stoff, wie ihn Schopenhauer aus seinen Manuscriptbüchern in seine systematischen Werke und in die vermehrten Auflagen derselben hineinzuarbeiten pflegte. Namentlich hat er zum zweiten ergänzenden Bande der „Welt als Wille und Vorstellung" und zu den „Parerga" derartige Manuscriptstellen verwendet. Die von ihm selbst schon benutzten sind in den Manuscriptbüchern mit Bleistift durchstrichen. Die in der hier vorliegenden Sammlung veröffentlichten hingegen fanden sich in denselben noch undurchstrichen. Dem Gedanken nach neu sind viele derselben nicht, da

zu vielen ſich verwandte Stellen in den gedruckten Werken Schopenhauers finden. Aber der Faſſung nach weichen die hier mitgetheilten von den bereits gedruckten vielfach ab. Viele derſelben bilden die urſprüngliche Faſſung und ſind als ſolche intereſſant, andere enthalten einen Bei- oder Zuſatz, der in den verwandten gedruckten Stellen fehlt, wie ich im Einzelnen vielfach durch beigegebene Anmerkungen unter dem Text nachgewieſen habe. Doch auſſer dieſen mit bereits gedruckten ſich berührenden Stellen wird man auch viele dem Inhalt nach ganz neue, bisher in keinem gedruckten Werke Schopenhauers anzutreffende finden.

Die in dieſer Abtheilung enthaltenen Stücke ſind theils aus Schopenhauers Erſtlingsmanuſcripten und Vorleſungen genommen, theils aus den oben aufgezählten eingebundenen, auf die Erſtlingsmanuſcripte folgenden Manuſcriptbüchern. Die Zeit ſpielt bei dieſen Stücken keine Rolle, da ſie überhaupt, wie ich ſchon oben auseinandergeſetzt, bei Schopenhauers Aufzeichnungen höchſtens einen formellen Unterſchied macht; daher ich ſie nur da angegeben habe, wo es mir von Intereſſe ſchien.

Da ich ſämmtliche „Aphorismen und Fragmente" nach der Verwandtſchaft ihres Inhaltes in Gruppen gebracht habe, ſo lag es mir auch ob, zu jeder beſondern Gruppe einen bezeichnenden Titel zu wählen. Die Ueberſchriften der einzelnen Gruppen rühren alſo von mir her. Ich habe mich aber dabei ſo viel als möglich an die Ueberſchriften gehalten, die Schopenhauer ſelbſt den „Ergänzungen" im zweiten Bande der „Welt als Wille und Vorſtellung" und den „vereinzelten, jedoch ſyſtematiſch geordneten Gedanken über vielerlei Gegenſtände" im zweiten Bande der „Parerga" gegeben hat.

So möge denn diese Sammlung aus Schopenhauers Nachlaß hinausgehen in die Welt und ein anerkennendes Publikum finden, das sich daran als an Reliquien eines großen Geistes erfreut. Für die Philister ist dieselbe nicht gemacht. Diese mögen fern bleiben. Denn welcher Art die Gesinnung und das Verständniß dieser ist, das hat sich bereits an ihrem in Zeitungen und Flugschriften erhobenen Geschrei über das Buch: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" gezeigt. Ein Leipziger Professor soll sogar gesagt haben, dieses Buch hätte Schopenhauer vollends den Garaus gemacht. *)

Nun, erfreulich ist es zwar nicht, in die Hände der Philister zu fallen, aber ein Trost, selber keiner zu sein und zu wissen, daß noch nicht alle Leser in Deutschland Philister sind, sondern daß es noch welche giebt, die solche Publicationen, wie die meinigen „von und über Schopenhauer", richtig aufzufassen wissen.

Wie voraussehend, daß aus dem Buche: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" einzelnes Anstößige aus dem Zusammenhang herausgerissen und zu Schopenhauers und meinem Nachtheile ausgebeutet werden würde, hatte ich in der Vorrede zu demselben mir ausdrücklich verbeten, an Einzelnheiten kleben zu bleiben, hatte ausdrücklich gesagt, daß ich alles Einzelne, das ich aus Schopenhauers Gesprächen, Briefen und nachgelassenen Manuscripten mitgetheilt, nicht um seiner selbst willen, sondern nur als Beleg zu der von mir gelieferten Darstellung seines Geistes und Charakters mitgetheilt habe. Ich hatte deswegen auch geglaubt, daß mich der Vorwurf der „Indiscretion" füglich nicht treffen könne, da die Absicht meiner Mittheilungen die wissenschaftliche war, einen grossen Denker und berühmten Schriftsteller seinem wahren Wesen nach kennen

*) Vergl. „Blätter für literarische Unterhaltung", 1864, Nr. 7, in dem Artikel von Asher über „Schopenhauer nach seinem Hinscheiden".

zu lehren und dadurch seinem Verkennen entgegen zu arbeiten (vergl. den Anfang der Vorrede zu „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn"), nicht aber die, der Klatschsucht eines gemeinen Publicums Stoff zu liefern.*)

Aber leichter ist es, daß ein Kameel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein Philister in den Sinn und Geist eines Werkes eindringe.

Die Philister haben sich durch meine, die Fehler und Schwächen Schopenhauers nur als die Kehrseite seiner Tugenden und Stärken darstellende Charakteristik nicht abhalten lassen, ganz wie es ihrem bornirten Geiste und malitiösen Charakter gemäß ist, sich nur an die Fehler und Schwächen, als wären diese das Wesen und der Kern eines grossen Geistes, zu halten und auszurufen: „Seht, welch' ein Mensch!" Denn ein Philister kann wohl belachen oder beweinen, aber begreifen nimmermehr. Wie zu einem Kunstwerk, so auch zu einem genialen Individuum bringt der Philister immer nur ein stoffliches Interesse mit, wird von Einzelnem angezogen oder abgestoßen, erhebt sich aber nie zu

---

*) Mit der Pflicht der Discretion dürfte es sich überhaupt ganz ähnlich verhalten, wie mit der der Pietät, des Nichtlügens u. s. w., von denen ich (S. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn", S. 210—220) gezeigt habe, daß es Lagen geben kann, wo diese Pflichten, mit höhern in Collision kommend, den höhern zu weichen haben. Eine absolute, ausnahmslose Pflicht, brieflich oder gesprächsweise Anvertrautes nicht zu veröffentlichen, kann es nicht geben. Daß namentlich bei großen, der Menschheit angehörenden Männern die Pflicht der Discretion eine zu rechtfertigende Ausnahme erleide, dies hat überzeugend dargethan der sehr intelligente Verfasser des in der „Voß'schen Zeitung" (1864, Nr. 70, erste Beilage) erschienenen Artikels: „Ein Wort zur Verständigung über das Ediren von Briefen (resp. Tagebüchern) Verstorbener", der übrigens gar kein Freund von indiscreten Publicationen ist.

reiner, intereſſeloſer Contemplation der Idee des Ganzen. Hat nun aber ſo ein Philiſter gar das Intereſſe, einen großen Geiſt herabzuwürdigen, weil er ſich durch ihn gedemüthigt fühlt, während er doch ſelbſt gern für einen groſſen Geiſt gelten möchte, dann tritt an die Stelle des Begreifens das Angreifen, das gefliſſentliche, boshafte Herausſuchen der Fehler und Schwächen, welchen gegenüber der Philiſter ſich dann den Schein von Superiorität geben und in phariſäiſcher Selbſtgerechtigkeit ausrufen kann: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht bin, wie dieſer!“ Und allerdings iſt er nicht, wie dieſer. Der Philiſter iſt frei von den Schwächen des Genies, blos weil er entblößt iſt von allem Genie.

Daß ich mich durch dieſe Philiſter hätte abhalten laſſen ſollen, die hier vorliegende Sammlung aus Schopenhauers Nachlaß, die ihnen vorausſichtlich neuen Stoff zu bornirten und boshaften Angriffen bieten wird, zu veröffentlichen, das wird mir Niemand zumuthen. Am wenigſten konnte mich der jüngſte Angriff Eines derſelben, der ſich zwar für einen Freund und Verehrer Schopenhauers ausgiebt, der aber keine Spur von Congenialität mit ihm hat, abſchrecken. Ich meine den Angriff Gwinners, des Teſtamentsvollſtreckers und Biographen Schopenhauers, der an Lindner und mir für die gerechte Kritik, die wir an ſeiner Biographie Schopenhauers geübt, in einer Flugſchrift Rache genommen, welche den Titel führt: „Schopenhauer und ſeine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenſtädt-Lindner'ſchen Vertheidigung Schopenhauers, ſowie zur Ergänzung der Schrift: Arthur Schopenhauer aus perſönlichem Umgange dargeſtellt.“ (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1863.)

Dieſe mit einem, den Leiſtungen Gwinners gegenüber lächerlichen Hochmuth verfaßte Schrift iſt zwar recht geeignet, den Charakter ihres Verfaſſers kennen zu lehren, aber ihr objektiver Werth iſt gleich Null. Dieſelbe trägt zu unverkennbar das

Gepräge ihres Urſprungs aus ſubjektivſter Quelle an der Stirn, als daß ſie mir einer Widerlegung hätte werth ſcheinen ſollen. Um jedoch wenigſtens öffentlich kund zu geben, weshalb ich ſie einer eingehenden Widerlegung nicht werth achte, habe ich gleich nach ihrem Erſcheinen in Gemeinſchaft mit Dr. Lindner folgende „Abfertigung" in der „Voß'ſchen Zeitung" (1864, Nr. 26, erſte Beilage) veröffentlicht, die ich hier für diejenigen Leſer, denen ſie nicht zu Geſichte gekommen, wiederhole:

Abfertigung.

Vor einem Jahre erſchien die von mir herausgegebene Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernſt Otto Lindner, und Memorabilien, Briefe und Nachlaßſtücke von Julius Frauenſtädt" (Berlin, A. W. Hayn, 1863). In dieſer Schrift hatte ich die Abſicht, dem Verkennen Schopenhauers, das ich eben ſo wohl bei Freunden als Gegnern angetroffen hatte, indem die Einen ihn über-, die Andern unterſchätzten, ein für alle Mal ein Ende zu machen. Ich hatte das Material dazu in den Erinnerungen aus meinem perſönlichen Umgange mit Schopenhauer, in ſeiner vieljährigen Correſpondenz mit mir und in ſeinem mir vermachten literariſchen Nachlaß in Händen. Da Gwinners ein Jahr zuvor erſchienene Schrift: „Arthur Schopenhauer aus perſönlichem Umgange dargeſtellt" (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1862) dem Verkennen Schopenhauers nicht nur nicht entgegengewirkt, ſondern demſelben ſogar noch in die Hände gearbeitet hatte, ſo wurde ſie in meinem Buche einer ſcharfen Kritik unterzogen.

Dieſe Kritik nun, die durchgängig auf Thatſachen begründet war, hat Herrn Gwinner zu einer Flugſchrift inſpirirt, welche den Titel führt:

„Schopenhauer und seine Freunde. Zur Beleuchtung der Frauenstädt-Lindner'schen Vertheidigung Schopenhauers u. s. w." (Leipzig, F. A. Brockhaus, 1863.)

An und für sich ist dieses Pamphlet nicht werth, darauf einzugehen. Jeder, der das von mir herausgegebene Buch über Schopenhauer gelesen und es mit dem Gwinner'schen verglichen hat, wird ja wohl beurtheilen können, aus welchem von beiden er ein wahreres, tieferes, lebendigeres und anschaulicheres Bild des berühmten Mannes empfangen hat. Um jedoch wenigstens an einigen Zügen den moralischen und intellektuellen Charakter des Gwinner'schen Pamphlets kenntlich zu machen, sei bemerkt, daß Gwinner S. 25 uns die Motive der „verletzten Eitelkeit und Buchmacherei" als die alleinigen, welche uns zu der Kritik seines Buches veranlaßt, unterschiebt; daß er ferner S. 2 uns zu jenen „Literaten" zählt, zu welchen Schopenhauer, weil sie für die Verbreitung seines Namens und seiner Lehre gewirkt, ein „unbedachtes Vertrauen" gehegt, das er nachmals „theuer hat bezahlen müssen". So scheut sich Gwinner nicht, Schopenhauer zu einem aus Sucht nach Verbreitung seines Namens blindes Vertrauen Hegenden herabzusetzen, blos um uns zu degradiren. Nun, der Leser, der das von mir herausgegebene Buch über Schopenhauer gelesen hat, wird ja wissen, was es mit diesem „unbedachten Vertrauen" Schopenhauers zu uns als „buchmacherischen Literaten" auf sich hat. Aber Gwinner begnügt sich nicht blos hiemit, sondern er setzt seinen Expectorationen noch die Krone dadurch auf, daß er uns unter die Kategorie der „Kammerdiener" unterbringt, welche Schopenhauer der Welt „im Negligé" vorgeführt, und hinzufügt: „Hätten sie dabei nur den nothwendigsten Anstand gewahrt! Aber nein, sie zeigen ihn in jeder Situation, nicht etwa nur in Schlafrock und Pantoffeln, sie decken seine Blößen auf, hängen seine schmutzige Wäsche aus und geben ihn dem Spott seiner Feinde preis." (S. 5.) So

wenig Verständniß hat also Gwinner, daß er uns zu den Kammerdienern zählt, die wir gerade den kammerdienerischen Naturen gegenüber, welche in Schopenhauer wegen des Negligés den Helden nicht erkannten, gezeigt, daß er trotz des Negligés dennoch ein Held war.

Besagte moralische und intellektuelle Qualitäten des Gwinner'schen Pamphlets überheben mich jedes weiteren Eingehens auf dasselbe.

Berlin, den 22. Januar 1864.

Julius Frauenstädt.

Dr. Lindner schloß sich dieser Abfertigung mit Folgendem an:

Wenn Lessing in Bezug auf den Pastor Göze bemerkte, es könne ihm doch wohl nicht verdacht werden, daß er den Kübel schmutzigen Wassers, der über ihn gegossen worden, nun tropfenweise auf den entblößten Scheitel seines Gegners fallen lasse, so hatte er seine guten Gründe dazu. Herrn Dr. Gwinner in die cynische Arena zu folgen, die er mit seiner Flugschrift betreten hat, das wird Niemand weder mir noch Dr. Frauenstädt zumuthen. Das wäre, ganz abgesehen von der eigenen Ehre, weder dem Andenken des Verstorbenen noch dem Wesen der Wissenschaft angemessen.

Zur Sache selber nur so viel: Wie ich schon früher bemerkt habe: die Akten über Schopenhauer sind noch lange nicht abgeschlossen. Erst eine weit spätere Zeit wird es vermögen ein rein objektives Gesammtbild seiner Persönlichkeit wie seiner philosophischen Leistungen zu geben. Zu dieser Zeit werden wahrscheinlich auch der Lebenslauf und die Wirksamkeit derer, die aus persönlicher Anschauung über ihn geschrieben haben, abgeschlossen sein. Sollte es dann noch der Mühe werth sein, auch hierauf einzugehen, würde es sich ja zeigen, weß Geistes und welchen

Charakters dieſe, Jeder für ſich, geweſen ſind. Man wird mir dann, glaube ich, nicht abſprechen, daß was ich geſchrieben habe, mag es hoch oder niedrig geſchätzt werden, lediglich aus einer ernſten philoſophiſchen Ueberzeugung und aus der unintereſſirten Hochachtung eines wahrhaften Freundes hervorgegangen iſt.

Schließlich rathe ich Herrn Dr. Gwinner, die von mir kürzlich veröffentlichte Abhandlung über „künſtleriſche Weltanſchauung" (in dem Werke „Zur Tonkunſt") zu leſen. Er kann daraus lernen, daß und warum verſchieden organiſirte Perſonen einen und denſelben Gegenſtand verſchieden auffaſſen, ohne daß deswegen nur Einer recht hätte, und die Anderen nothwendiger Weiſe Thoren oder gar Lumpe ſein müßten.

Berlin, 22. Januar 1864.

O. E. Lindner.

So weit unſere „Abfertigung". Ergötzlich war es mir noch, aus Gwinners Pamphlet zu erſehen, daß ich den Philiſtern wegen Aufdeckung der verborgenen Falten meines Freundſchaftsverhältniſſes zu Schopenhauer und wegen Veröffentlichung ſelbſt derjenigen Briefe Schopenhauers an mich, in welchen er mit mir eben ſo wenig Umſtände macht, wie mit den Andern, die er angreift, — daß ich ihnen deswegen ein pſychologiſches Räthſel bin.*) Nun, das freut mich außer-

*) Gwinner nennt (S. 34) meine Publication nicht etwa nur „auffallend" und „bedenklich", ſondern „pſychologiſch räthſelhaft" und kann ſie ſich nur aus dem „blinden Willen zum Leben von der Buchmacherei" erklären. Auch führt er aus dem „Frankfurter Converſationsblatt" Dr. Cornills Worte an, nach welchen mir Niemand, der mich meinen „von des Meiſters Geißelhieben blutenden Rücken" vor den Augen der Welt ausſtellen ſieht, ſeine Bewun-

ordentlich. Den Philistern ein psychologisches Räthsel zu sein, kann mir nur zur Ehre gereichen. Es ist der beste Beweis, daß ich nicht zu ihnen gehöre; und wahrlich, wäre ich mir dessen nicht schon ohnedies bewußt gewesen, ich wäre es mir hieran bewußt geworden. Ein Philister freilich, der nur seine gemeinen Absichten verfolgt, wäre schlau genug aus dem Briefwechsel eines berühmten Freundes nur diejenigen Briefe oder Briefstellen zu veröffentlichen, in denen der Freund sich günstig über ihn ausspricht, die andern hingegen, in denen er ihn tadelt, zu unterdrücken. Ich aber war nicht etwa zu dumm zu solcher Schlauheit, sondern ich verachtete dieselbe. Mir war es um Verbreitung objektiver Einsicht über den Charakter Schopenhauers zu thun, nicht um persönliche Absichten; und da ich jene Briefe, in welchen Schopenhauer gegen mich eben so wenig Invectiven spart, wie gegen Andere, für einen wesentlichen Charakterzug hielt, so veröffentlichte ich dieselben. Dazu kommt noch, daß ich mich durch seine Invectiven, wie ich deutlich genug in den beigefügten erläuternden Anmerkungen zu erkennen gegeben, nicht getroffen fühlte, sondern ihm derb darauf erwiderte und zuletzt sogar so derb, daß er genöthigt war, die Correspondenz abzubrechen. (Vergl. „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn", S. 711, Anmerkung.) Daß demungeachtet die Philister jene brieflichen Invectiven Schopenhauers zu meinem Nachtheil ausbeuten würden, sah ich voraus, verachtete sie aber viel zu sehr, um deswegen von meinem Plane einer wahrheitsgemässen, urkundlich treuen

---

derung versagen könne. Ueberhaupt citirt Gwinner in seiner Schrift beifällig Stellen aus Zeitungsartikeln gegen mich, die an Unverstand mit seinen eigenen Urtheilen wetteifern, und begeht so den Widerspruch, sich auf die „Literaten" zu berufen, die er doch sonst in seinem Hochmuth so sehr verachtet und denen gegenüber er sich geberdet, als wäre er ein Wesen höherer Art.

Darstellung des Freundschaftsverhältnisses zwischen Schopenhauer und mir abzugehen. Dieser objektive Zweck stand mir höher, als die Ehre bei den Philistern.*) Somit wäre also das „psychologische Räthsel", von dem „Ausstellen meines von des Meisters Geißelhieben blutenden Rückens vor den Augen der Welt", welches Gwinner sich nicht anders, als durch den „blinden Willen zum Leben von der Buchmacherei" erklären kann, gelöst, damit aber auch der Beweis geliefert, wie es mit der Capacität dieser Philister beschaffen ist und was es für einen Schriftsteller, der nicht zu ihres Gleichen gehört, zu bedeuten hat, in ihre Hände zu fallen.

---

*) Daher muß ich auch die Rechtfertigung ablehnen, die mir der Verfasser des oben erwähnten Artikels „Zur Verständigung über das Ediren von Briefen Verstorbener" in der „Voß'schen Zeitung" zu Theil werden läßt, indem er sagt, daß mich höchstens der Vorwurf treffe, „zu arglos gegen ein arges Publikum gewesen zu sein". Ich verachtete vielmehr das arge Publikum.

Berlin, im April 1864.

Julius Frauenstädt.

Inhalt.

I.

Abhandlungen.

Seite

1. Eristik. 3
   1) Basis aller Dialektik 11
   2) Kunstgriffe 14
   Anhang. Ueber den Werth der Logik und über die Seltenheit der Urtheilskraft 36
2. Ueber das Interessante 43
3. Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird. 53
   A. Allgemeine Bemerkungen 53
   B. Besondere Beispiele 68
      a) Casus 68
      b) Pronomina 69
      c) Auxiliarverba 71
      d) Tempora 72
      e) Adverbia 73
      f) Präpositionen 73
      g) Konjunktionen 77
      h) Präfixa und Affixa 78
      i) Wortzusammenziehungen 85
      k) Gallicismen 86

Seite
l) Fremdwörter 86
m) Unworte, ſinnloſe und abgeſchmackte Worte . . . 87
n) Fehlerhaft gebrauchte Worte 90
o) Verfehmte Worte. 95
p) Kakophonien 97
q) Orthographie 98
r) Stil und Periodenbau 99
Schluß 100

II.

Anmerkungen.

1. Zu Kant 105
a) Zu Kants Prolegomena 105
b) Zu Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft 111
Zur Dynamik 121
Zum dritten mechaniſchen Grundſatz 123
Zu Anmerkung 1, p. 103 124
c) Zu Kants Kritik der Urtheilskraft 125
d) Zu Kants Rechtslehre 141
Meine Ableitung des Eigenthumsrechts 146
e) Zu Kants Tugendlehre 153
2. Zu Fichte 161
a) Zu Fichtes Kritik aller Offenbarung 161
b) Zu Fichtes Naturrecht 169
Ueberhaupt 172
Fichtes Realkenntniß 175
Ueber Fichte überhaupt. 175
c) Zu Fichtes Sittenlehre 177
3. Zu Schelling 190
a) Zu Schellings Weltſeele 190
b) Zu Schellings Syſtem des transſcendentalen Idealismus 194
c) Zu Schellings Bruno 208
d) Zu Schellings Ideen zur Philoſophie der Natur. . . 212

Seite
e) Zu Schellings Philoſophie und Religion 228
f) Zu Schellings Verhältniß des Realen und Idealen . . 239
g) Zu Schellings Darlegung des wahren Verhältniſſes der Naturphiloſophie zur verbeſſerten Fichte'ſchen Lehre. 239
h) Zum erſten Bande von Schellings philoſophiſchen Schriften 244
Ueber den ganzen Aufſatz über die Freyheit . . . 261
i) Zu Schellings Denkmal von Jacobis Schrift . . . 262
4. Zu Jacobi 264
a) Zu David Hume über den Glauben 264
b) Zu Jacobis Schrift von den göttlichen Dingen . . . 267
5. Zu Fries' Kritik der Vernunft 272
Zum erſten Band 272
Zum zweiten Band 281
Zum dritten Band 287

III.

Aphorismen und Fragmente.

1. Ueber Philoſophie im Allgemeinen und ihr Verhältniß zur Theologie, Wiſſenſchaft, Kunſt und Geſchichte. . . . 295
2. Zur Geſchichte der Philoſophie 307
Fragment einer Ueberſicht des Entwicklungsganges der Geſchichte der Philoſophie 307
3. Zur Erkenntnißlehre. 328
4. Ueber Metaphyſik und den Willen als Ding an ſich . . 334
5. Zur Philoſophie und Wiſſenſchaft der Natur 345
6. Zur Aeſthetik. 354
7. Zur Rechtslehre, Politik, Geſchichte und Völkercharakteriſtik . 375
8. Zur Ethik 389
9. Zur Metaphyſik der Geſchlechtsliebe 405
10. Ueber den Tod und die Unzerſtörbarkeit unſeres Weſens . 410
11. Ueber die Nichtigkeit des Daſeyns 414
Ueber die Endlichkeit und Nichtigkeit der Erſcheinungen . . 417
12. Ueber das Leiden des Lebens 421
13. Ueber die Verneinung des Willens zum Leben 424

Seite

14. Ueber Religion und Theologie: Religion im Allgemeinen; besondere Religionen und Confessionen; Theismus, Pantheismus, Atheismus 426
15. Zur Lebensweisheit, Selbst-, Welt- und Menschenkenntniß. 443
16. Ueber Geist und Bildung, Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm 458
17. Ueber Gelehrsamkeit und Gelehrte 467
18. Ueber Schriftstellerei und Stil 470
Enthymematische Schriftsteller 472
19. Ueber sich selbst, sein Zeitalter und sein Publikum . . . 476

I.

Abhandlungen.

---

1. Eriſtik.

Logik und Dialektik wurden ſchon von den Alten als Synonyme gebraucht, obgleich λογιζεσθαι überdenken, überlegen, berechnen, — und διαλεγεσθαι ſich unterreden, zwei ſehr verſchiedene Dinge ſind.

Dieſer Gebrauch der Worte Logik und Dialektik als Synonyme hat ſich auch im Mittelalter und der neuern Zeit, bis heute, erhalten. Jedoch hat man in neuerer Zeit, beſonders Kant, Dialektik öfter in einem ſchlimmen Sinne gebraucht, als „ſophiſtiſche Disputirkunſt", und daher die Benennung „Logik" als unſchuldiger vorgezogen. Jedoch bedeutet Beides von Haus aus daſſelbe, und in den letzten Jahren hat man ſie auch wieder als ſynonym angeſehen.

Es iſt Schade, daß „Dialektik" und „Logik" von Alters her als Synonyme gebraucht ſind, und es mir daher nicht recht frei ſteht, wie ich ſonſt möchte, ihre Bedeutung zu ſondern, und „Logik" (von λογιζεσθαι, überdenken, überrechnen, — von λογος, Wort und Vernunft, die unzertrennlich ſind) zu definiren als „die Wiſſenſchaft von den Geſetzen des Denkens, d. h. von der Verfahrungsart der Vernunft" — und „Dialektik" (von διαλεγεσθαι, ſich unterreden: jede Unterredung theilt aber entweder Thatſachen oder Meinungen mit, d. h. iſt hiſtoriſch oder deliberativ) als „die Kunſt zu disputiren" (dies Wort im modernen Sinne). — Offenbar hat dann die Logik einen rein a priori,

ohne empirische Beimischung bestimmbaren Gegenstand, die Gesetze des Denkens, das Verfahren der Vernunft (des λογος), welches diese, sich selber überlassen, und ungestört, also beim einsamen Denken eines vernünftigen Wesens, welches durch nichts irre geführt würde, befolgt. Dialektik hingegen würde handeln von der Gemeinschaft zweier vernünftiger Wesen, die folglich zusammen denken, woraus, sobald sie nicht wie zwei gleichgehende Uhren übereinstimmen, eine Disputation, d. i. ein geistiger Kampf wird. Als reine Vernunft müßten beide Individuen übereinstimmen. Ihre Abweichungen entspringen aus der Verschiedenheit, die der Individualität wesentlich ist, sind also ein empirisches Element.*)

Logik, Wissenschaft des Denkens, d. i. des Verfahrens der reinen Vernunft, wäre also rein a priori konstruirbar; Dialektik großen Theils nur a posteriori, aus der Erfahrungserkenntniß von den Störungen, die das reine Denken durch die Verschiedenheit der Individualität beim Zusammendenken zweier vernünftiger Wesen erleidet, und von den Mitteln, welche Individuen gegen einander gebrauchen, um Jeder sein individuelles Denken als das reine und objektive geltend zu machen. Denn die menschliche Natur bringt es mit sich, daß, wenn beim gemeinsamen Denken, διαλεγεσθαι, d. h. Mittheilen von Meinungen (historische Gespräche ausgeschlossen), A erfährt, daß B's Gedanken über denselben Gegenstand von seinen eigenen abweichen, er nicht zuerst sein eigenes Denken revidirt, um den Fehler zu finden; sondern diesen im fremden Denken voraussetzt: d. h. der Mensch ist von Natur rechthaberisch: und was aus dieser Eigenschaft folgt, lehrt die Disciplin, die ich Dialektik nennen möchte, jedoch um Mißverstand zu vermeiden „Eristische Dialektik" nennen will. Sie wäre demnach die Lehre von der dem Menschen natürlichen Rechthaberei. Eristik wäre nur ein härteres Wort für dieselbe Sache.

Eristische Dialektik ist die Kunst zu disputiren, und zwar

---

*) In seinem Manuscript „Adversaria" sagt Schopenhauer: „Dialektik ist etymologisch die Kunst der Unterredung; da aber keine Unterredung ohne Debatte lange unterhaltend bleibt, so geht die Dialektik ihrer Natur nach in Eristik über."

so zu disputiren, daß man Recht behält, also per fas et nefas. Man kann nämlich in der Sache selbst objective Recht haben, und doch in den Augen der Beisteher, ja bisweilen in seinen eigenen, Unrecht behalten: wenn nämlich der Gegner meinen Beweis widerlegt, und dies als Widerlegung der Behauptung selbst gilt, für die es jedoch andere Beweise geben kann; in welchem Fall natürlich für den Gegner das Verhältniß umgekehrt ist: er behält Recht, bei objektivem Unrecht. Also die objektive Wahrheit eines Satzes und die Gültigkeit desselben in der Approbation der Streiter und Hörer sind zweierlei: auf letztere ist die eristische Dialektik gerichtet.

Wäre die natürliche Schlechtigkeit des menschlichen Geschlechts nicht, wären wir von Grund aus ehrlich, so würden wir bei jeder Debatte bloß darauf ausgehen, die Wahrheit zu Tage zu fördern, ganz unbekümmert, ob solche unserer zuerst aufgestellten Meinung oder der des Andern gemäß ausfiele: dies würde gleichgültig, oder wenigstens ganz und gar Nebensache seyn. Aber jetzt ist es Hauptsache. Die angeborene Eitelkeit, die besonders hinsichtlich der Verstandeskräfte reizbar ist, will nicht haben, daß was wir zuerst aufgestellt sich als falsch und das des Gegners als Recht ergebe. Hienach hätte nun zwar bloß Jeder sich zu bemühen, nicht anders als richtig zu urtheilen, wozu er erst denken und nachher sprechen müßte. Aber zur angeborenen Eitelkeit gesellt sich bei den Meisten Geschwätzigkeit und angeborene Unredlichkeit. Sie reden, ehe sie gedacht haben, und wenn sie auch hinterher merken, daß ihre Behauptung falsch ist und sie Unrecht haben; so soll es doch scheinen, als wäre es umgekehrt. Das Interesse für die Wahrheit, welches wohl meistens bei Aufstellung des vermeintlich wahren Satzes das einzige Motiv gewesen, weicht jetzt ganz dem Interesse der Eitelkeit: wahr soll falsch und falsch wahr scheinen.

Jedoch hat selbst diese Unredlichkeit, das Beharren bei einem Satze, der uns selbst schon falsch scheint, noch eine Entschuldigung. Oft sind wir nämlich anfangs von der Wahrheit unserer Behauptung fest überzeugt, aber das Argument des Gegners scheint jetzt sie umzustoßen; geben wir jetzt ihre Sache gleich auf, so finden wir oft hinterher, daß wir doch Recht hatten: unser Beweis war falsch, aber es konnte für die Behauptung einen

richtigeren geben; das rettende Argument war uns nicht gleich beigefallen. Daher entsteht nun in uns die Maxime, selbst wenn das Gegenargument richtig und schlagend scheint, doch noch dagegen anzukämpfen, im Glauben, daß dessen Richtigkeit selbst nur scheinbar sei, und uns während des Disputirens noch ein Argument, jenes umzustoßen, oder eines, unsere Wahrheit anderweitig zu bestätigen, einfallen werde: hiedurch werden wir zur Unredlichkeit im Disputiren beinahe genöthigt, wenigstens leicht verführt. Diesergestalt unterstützen sich wechselseitig die Schwäche unseres Verstandes und die Verkehrtheit unseres Willens. Daraus kommt es, daß wer disputirt in der Regel nicht für die Wahrheit, sondern für seinen Satz kämpft, wie pro ara et focis, und per fas et nefas verfährt, ja wie gezeigt nicht leicht anders kann.

Jeder also wird in der Regel wollen seine Behauptung durchsetzen, selbst wenn sie ihm für den Augenblick falsch oder zweifelhaft scheint. — Machiavelli schreibt dem Fürsten vor, jeden Augenblick der Schwäche seines Nachbarn zu benutzen, um ihn anzugreifen, weil sonst dieser einmal den Augenblick benutzen kann, wo jener schwach ist. Herrschte Treue und Redlichkeit, so wäre es ein Anderes; weil man sich aber deren nicht zu versehen hat, so darf man sie nicht üben, weil sie schlecht bezahlt wird; — ebenso ist es beim Disputiren: gebe ich dem Gegner Recht, sobald er es zu haben scheint, so wird er schwerlich das Selbe thun, wenn der Fall sich umkehrt, er wird vielmehr per nefas verfahren: also muß ich's auch. Es ist leicht gesagt, man soll nur der Wahrheit nachgehen, ohne Vorliebe für seinen Satz; aber man darf nicht voraussetzen, daß der Andere es thun werde: also darf man's auch nicht. Zudem wollte ich, sobald es mir scheint, er habe Recht, meinen Satz aufgeben, den ich doch vorher durchdacht habe, so kann es leicht kommen, daß ich, durch einen augenblicklichen Eindruck verleitet, die Wahrheit aufgebe, um den Irrthum anzunehmen.

Die Hülfsmittel nun zum Durchsetzen seiner Behauptung giebt einem Jeden seine eigene Schlauheit und Schlechtigkeit einigermaaßen an die Hand; dies lehrt die tägliche Erfahrung: es hat also jeder seine natürliche Dialektik, so wie er seine natürliche Logik hat. Allein jene leitet ihn lange nicht so

ſicher als dieſe. Gegen logiſche Geſetze denken oder ſchließen wird ſo leicht Keiner; falſche Urtheile ſind häufig, falſche Schlüſſe höchſt ſelten: alſo Mangel an natürlicher Logik zeigt ein Menſch nicht leicht, hingegen wohl Mangel an natürlicher Dialektik; ſie iſt eine ungleich ausgetheilte Naturgabe (hierin der Urtheilskraft gleich, die ſehr ungleich ausgetheilt iſt, die Vernunft eigentlich gleich); denn durch bloß ſcheinbare Argumentation ſich konfundiren, ſich refutiren laſſen, wo man eigentlich Recht hat, oder das Umgekehrte, geſchieht oft, und wer als Sieger aus einem Streite geht, verdankt es ſehr oft nicht ſowohl der Richtigkeit ſeiner Urtheilskraft bei Aufſtellung ſeines Satzes, als vielmehr der Schlauheit und Gewandtheit, mit der er ihn vertheidigt.*) Das Angeborene iſt hier, wie in allen Fällen, das Beſte; jedoch kann Uebung und auch Nachdenken über die Wendungen, durch die man den Gegner wirft, oder die er meiſtens gebraucht, um zu werfen, viel beitragen, in dieſer Kunſt Meiſter zu werden. Alſo wenn auch die Logik wohl keinen eigentlich praktiſchen Nutzen haben kann, ſo kann ihn die Dialektik allerdings haben. Mir ſcheint auch Ariſtoteles ſeine eigentliche Logik (Analytik) hauptſächlich als Grundlage und Vorbereitung zur Dialektik aufgeſtellt zu haben und dieſe ihm die Hauptſache geweſen zu ſeyn. Die Logik beſchäftigt ſich mit der bloſſen Form der Sätze, die Dialektik mit ihrem Gehalt oder ihrer Materie: daher eben mußte die Betrachtung der Form als des Allgemeinen der des Inhalts als des Beſonderen vorhergehen.

Ariſtoteles beſtimmt den Zweck der Dialektik nicht ſo ſcharf, wie ich gethan; er giebt zwar als Hauptzweck das Disputiren an, aber zugleich auch das Auffinden der Wahrheit (Top. I, 2). Später ſagt er wieder: man behandle die Sätze philoſophiſch nach der Wahrheit, dialektiſch nach dem Schein oder Beifall, Meinung Anderer (δοξα), Top. I, 12. Er iſt ſich der Unterſcheidung und Trennung der objektiven Wahrheit eines Satzes von dem Geltend-

*) Mit dem hier Geſagten, ſo wie überhaupt mit der Eriſtik ſteht Dasjenige in Zuſammenhang, was Schopenhauer in ſeinen „Vorleſungen“ über den Werth der Logik und über die Seltenheit der Urtheilskraft auseinander ſetzt. Da dieſes zur Erläuterung des hier Geſagten ſehr dienen kann, ſo habe ich es im Anhang beigegeben. Der Herausgeber.

machen deſſelben oder dem Erlangen der Approbation zwar bewußt, allein er hält ſie nicht ſcharf genug auseinander, um der Dialektik bloß letztere anzuweiſen. Seinen Regeln zu letzterem Zweck ſind daher oft welche zum erſtern eingemengt. Daher es mir ſcheint, daß er ſeine Aufgabe nicht rein gelöſt hat. Im Buche de elenchis sophisticis wieder iſt er zu ſehr bemüht, die Dialektik zu trennen von der Sophiſtik und Eriſtik, wo der Unterſchied darin liegen ſoll, daß dialektiſche Schlüſſe in Form und Gehalt wahr, eriſtiſche oder ſophiſtiſche aber (die ſich bloß durch den Zweck unterſcheiden, der bei den eriſtiſchen das Rechthaben an ſich, bei den ſophiſtiſchen das dadurch zu erlangende Anſehen und das durch dieſes zu erwerbende Geld iſt) falſch ſind. Ob Sätze dem Gehalt nach wahr ſind, iſt immer viel zu ungewiß, als daß man daraus den Unterſcheidungsgrund nehmen ſollte, und am wenigſten kann der Disputirende ſelbſt darüber völlig gewiß ſeyn; ſelbſt das Reſultat der Disputation giebt erſt einen unſichern Aufſchluß darüber. Wir müſſen alſo unter Dialektik des Ariſtoteles Sophiſtik, Eriſtik, Peiraſtik mitbegreifen und ſie definiren als die Kunſt im Disputiren Recht zu behalten*). Hiezu iſt freilich das größte Hülfsmittel zuvörderſt

*) Zu dem hier über Ariſtoteles Geſagten iſt ſpäter auf einem Nebenbogen des Manuſcripts hinzugeſchrieben und als „genauer" bezeichnet das Folgende: Ariſtoteles unterſcheidet zwar 1) die Logik oder Analytik, als die Theorie oder Anweiſung zu den wahren Schlüſſen, den apodiktiſchen; 2) die Dialektik oder Anweiſung zu den für wahr geltenden, als wahr kurrenten Schlüſſen, ἔνδοξα, probabilia (Top. I, c. 1 und 12), wobei zwar nicht ausgemacht iſt, daß ſie falſch ſind, aber auch nicht, daß ſie wahr (an und für ſich) ſind, indem es darauf nicht ankommt. Was iſt denn aber dies anders als die Kunſt Recht zu behalten, gleichviel ob man es im Grunde habe oder nicht, alſo die Kunſt, den Schein der Wahrheit zu erlangen, unbekümmert um die Sache?

Ariſtoteles theilt eigentlich die Schlüſſe in 1) logiſche; 2) dialektiſche, wie eben geſagt; dann 3) in eriſtiſche, bei denen die Schlußform richtig iſt, die Sätze ſelbſt aber der Materie nach nicht wahr ſind, ſondern nur wahr ſcheinen, und endlich 4) in ſophiſtiſche, bei denen die Schlußform falſch iſt, jedoch richtig ſcheint. Alle drei letzten Arten gehören eigentlich zur eriſtiſchen Dialektik, da ſie alle ausgehn nicht auf die objektive Wahrheit, ſondern auf den Schein derſelben,

in der Sache Recht zu haben; allein für ſich iſt dies bei der Sinnesart der Menſchen nicht zureichend, und andererſeits bei der Schwäche ihres Verſtandes nicht durchaus nothwendig. Es gehören alſo noch andere Kunſtgriffe dazu, welche eben, weil ſie vom objektiven Rechthaben unabhängig ſind, auch gebraucht werden können, wenn man objektiv Unrecht hat; und ob dies der Fall ſei, weiß man faſt nie ganz gewiß. Meine Anſicht alſo iſt, die Dialektik von der Logik ſchärfer zu ſondern, als Ariſtoteles gethan hat, der Logik die objektive Wahrheit, ſo weit ſie formell iſt, zu laſſen, und die Dialektik auf das Rechtbehalten zu beſchränken, dagegen aber Sophiſtik und Eriſtik nicht ſo von ihr zu trennen, wie Ariſtoteles thut, da dieſer Unterſchied auf der objektiven materiellen Wahrheit beruht, über die wir nicht ſicher zum Voraus im Klaren ſeyn können, ſondern mit Pontius Pilatus ſagen müſſen: was iſt Wahrheit? Denn veritas est in puteo, ἐν βυθῳ ἡ ἀληθεια. (Spruch des Demokrit, Diog. Laert. IX, 72.) Oft ſtreiten Zwei ſehr lebhaft, und dann geht Jeder mit der Meinung des Andern nach Hauſe; ſie haben getauſcht. Es iſt leicht zu ſagen, daß man beim Streiten nichts Anderes bezwecken ſoll, als die Zutageförderung der Wahrheit; allein man weiß ja noch nicht, wo ſie iſt, man wird durch die Argumente des Gegners und durch ſeine eigenen irre geführt. — Uebrigens re intellecta, in verbis simus faciles; da man den Namen Dialektik im Ganzen für gleichbedeutend mit Logik zu nehmen pflegt, ſo wollen wir unſere Disciplin Dialectica eristica, eriſtiſche Dialektik nennen.

Man muß allemal den Gegenſtand einer Disciplin von dem jeder andern rein ſondern. Um die Dialektik rein aufzuſtellen, muß man, unbekümmert um die objektive Wahrheit, ſie bloß betrachten als die Kunſt Recht zu behalten, welches freilich um ſo leichter ſeyn wird, wenn man in der Sache ſelbſt Recht hat. Aber die Dialektik als ſolche muß bloß lehren, wie man ſich gegen Angriffe aller Art, beſonders gegen unredliche, vertheidigt, und ebenſo, wie man ſelbſt angreifen kann was der Andere behauptet,

---

unbekümmert um ſie ſelbſt, alſo auf das Rechtbehalten. Auch iſt das Buch über die ſophiſtiſchen Schlüſſe erſt ſpäter allein edirt: es war das letzte Buch der Dialektik.

ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, und überhaupt ohne widerlegt zu werden. Man muß die Auffindung der objektiven Wahrheit rein trennen von der Kunſt, ſeine Sätze als wahr geltend zu machen: jenes iſt eine ganz andere πραγματεια, es iſt das Werk der Urtheilskraft, des Nachdenkens, der Erfahrung, und giebt es dazu keine eigene Kunſt; das letztere aber iſt der Zweck der Dialektik.

Man hat ſie definirt als die Logik des Scheins. Falſch! Dann wäre ſie bloß brauchbar zur Vertheidigung falſcher Sätze; allein auch wenn man Recht hat, braucht man Dialektik, es zu verfechten, und muß die unredlichen Kunſtgriffe kennen, um ihnen zu begegnen, ja oft ſelbſt welche brauchen, um den Gegner mit gleichen Waffen zu ſchlagen. Dieſerhalb alſo muß bei der Dialektik die objektive Wahrheit bei Seite geſetzt, oder als accidentell betrachtet, und bloß darauf geſehen werden, wie man ſeine Behauptung vertheidigt und die des Anderen umſtößt. Bei den Regeln hiezu darf man die objektive Wahrheit nicht berückſichtigen, weil meiſtens unbekannt iſt, wo ſie liegt. Oft weiß man ſelbſt nicht, ob man Recht hat oder nicht; oft glaubt man es und irrt ſich, oft glauben es beide Theile. Denn veritas est in puteo, ἐν βυθῳ ἡ ἀληθεια. (Spruch des Demokrit, Diog. Laert. IX, 72.) Beim Entſtehen des Streites glaubt in der Regel Jeder die Wahrheit auf ſeiner Seite zu haben, beim Fortgang werden Beide zweifelhaft, das Ende ſoll aber erſt die Wahrheit ausmachen, beſtätigen. Alſo darauf hat ſich die Dialektik nicht einzulaſſen, ſo wenig wie der Fechtmeiſter berückſichtigt, wer bei dem Streite, der das Duell herbeiführte, eigentlich Recht hat. Treffen und Pariren, — darauf kommt es an. Ebenſo in der Dialektik: ſie iſt eine geiſtige Fechtkunſt: nur ſo rein gefaßt, kann ſie als eine eigene Disciplin aufgeſtellt werden. Denn ſetzen wir uns zum Zweck die rein objektive Wahrheit, ſo kommen wir auf bloſſe Logik zurück: ſetzen wir hingegen zum Zweck die Durchführung falſcher Sätze, ſo haben wir bloſſe Sophiſtik. Und bei beiden würde vorausgeſetzt ſeyn, daß wir ſchon wüßten, was objektiv wahr und falſch iſt: das iſt aber ſelten zum Voraus gewiß. Der wahre Begriff der Dialektik iſt alſo der aufgeſtellte: geiſtige Fechtkunſt zum Rechtbehalten im Disputiren; obwohl der Name Eriſtik paſſender wäre, am richtigſten wohl Eriſtiſche Dialektik, Dialectica eristica.

Da nun in diesem Sinne die Dialektik bloß eine auf System und Regel zurückgeführte Zusammenfassung und Darstellung jener Künste seyn soll, deren sich die meisten Menschen bedienen, wenn sie merken, daß im Streit die Wahrheit nicht auf ihrer Seite ist, um dennoch Recht zu behalten; — so würde es auch dieserhalb sehr zweckwidrig seyn, wenn man in der wissenschaftlichen Dialektik auf die objektive Wahrheit und deren Zutageförderung Rücksicht nehmen wollte, da es in jener ursprünglichen und natürlichen Dialektik nicht geschieht, sondern das Ziel bloß das Rechthaben ist. Die wissenschaftliche Dialektik in unserm Sinne hat demnach zur Hauptaufgabe, *jene Kunstgriffe der Unredlichkeit im Disputiren aufzustellen und zu analysiren*, damit man bei wirklichen Debatten sie gleich erkenne und vernichte. Eben daher muß sie in ihrer Darstellung eingeständlich bloß das Rechthaben, nicht die objektive Wahrheit, zum Endzweck nehmen.

Mir ist nicht bekannt, daß in diesem Sinne Etwas geleistet wäre, obwohl ich mich weit und breit umgesehen habe: es ist also ein noch unbebautes Feld.*) Um zum Zwecke zu kommen, müßte man aus der Erfahrung schöpfen, beachten, wie bei den im Umgange häufig vorkommenden Debatten dieser oder jener Kunstgriff von einem und dem andern Theil angewandt wird, sodann die unter andern Formen wiederkehrenden Kunstgriffe auf ihr Allgemeines zurückführen, und so gewisse allgemeine Stratagemata aufstellen, die dann sowohl zum eigenen Gebrauch, als zum Vereiteln derselben, wenn der Andere sie braucht, nützlich wären.

Folgendes sei als *erster Versuch* zu betrachten.

1. Basis aller Dialektik.**)

In jeder Disputation, sie werde nun öffentlich, wie in akademischen Hörsälen und vor Gerichtshöfen, oder in der bloßen Unterhaltung geführt, ist der wesentliche Hergang folgender:

*) Vergl. jedoch Parerga II, §. 26. Der Herausg.

**) Diese „Basis aller Dialektik" hat Schopenhauer bereits für die Parerga benutzt (Parerga II, §. 26). Er hat sie dort „als den

Eine These ist aufgestellt und soll widerlegt werden: hiezu nun giebt es zwei Modi und zwei Wege.

1) Die Modi sind: ad rem und ad hominem, oder ex concessis. Nur durch den ersteren stoßen wir die absolute, oder objektive Wahrheit der These um, indem wir darthun, daß sie mit der Beschaffenheit der in Rede stehenden Sache nicht übereinstimmt. Durch den andern hingegen stoßen wir bloß ihre relative Wahrheit um, indem wir nachweisen, daß sie andern Behauptungen oder Zugeständnissen des Vertheidigers der These widerspricht, oder, indem wir die Argumente desselben als unhaltbar nachweisen, wobei denn die objektive Wahrheit der Sache selbst eigentlich unentschieden bleibt. Z. B. wenn in einer Kontroverse über philosophische oder naturwissenschaftliche Gegenstände der Gegner (der dazu ein Engländer seyn müßte) sich erlaubt, biblische Argumente vorzubringen; so mögen wir ihn mit eben dergleichen widerlegen, wiewohl es bloße argumenta ad hominem sind, die in der Sache nichts entscheiden. Es ist, wie wenn man Jemanden in eben dem Papiergelde bezahlt, welches man von ihm erhalten hatte. In manchen Fällen kann man diesen modus procedendi sogar damit vergleichen, daß, vor Gericht, der Kläger eine falsche Schuldverschreibung producirte, die der Beklagte seinerseits durch eine falsche Quittung abfertigte: das Darlehn könnte darum doch geschehen seyn. Aber, eben wie dieses letztere Verfahren, so hat auch oft die bloße argumentatio ad hominem den Vorzug der Kürze, indem gar häufig, im einen wie im andern Fall, die wahre und gründliche Aufklärung der Sache äußerst weitläufig und schwierig seyn würde.

2) Die zwei Wege nun ferner sind der direkte, und der indirekte. Der erstere greift die These bei ihren Gründen,

---

Umriß des Wesentlichen jeder Disputation" mitgetheilt, hat sie „das abstrakte Grundgerüst, gleichsam das Skelett der Kontroverse überhaupt", also „eine Osteologie derselben" genannt. Da diese „Basis aller Dialektik" in dem Manuscript der Eristik von Schopenhauer's Hand durchstrichen ist, weil er sie bereits für die Parerga benutzt, und da sie in letzteren einen korrekteren und ausführlicheren Ausdruck erhalten, als sie im Manuscript hat, so gebe ich sie im Obigen, damit doch der Leser die Eristik hier vollständig beisammen habe, nach den Parergis. Der Herausgeber.

der andere bei ihren Folgen an. Jener beweiſt, daß ſie nicht wahr ſei; dieſer, daß ſie nicht wahr ſeyn könne. Wir wollen ſie näher betrachten.

a) Auf dem direkten Wege widerlegend, alſo die Gründe der Theſe angreifend, zeigen wir entweder, daß dieſe ſelbſt nicht wahr ſeien, indem wir ſagen: nego majorem, oder nego minorem; durch Beides greifen wir die Materie des die Theſe begründenden Schluſſes an. Oder aber wir geben dieſe Gründe zu, zeigen jedoch, daß die Theſe nicht aus ihnen folgt, ſagen alſo: nego consequentiam; wodurch wir die Form des Schluſſes angreifen.

b) Auf dem indirekten Wege widerlegend, alſo die Theſe bei ihren Folgen angreifend, um aus der Unwahrheit dieſer, vermöge des Geſetzes a falsitate rationati ad falsitatem rationis valet consequentia, auf ihre eigene Unwahrheit zu ſchließen, können wir uns nun entweder der bloſſen Inſtanz, oder aber der Apagoge bedienen.

α) Die Inſtanz, ἔνστασις, iſt ein bloſſes exemplum in contrarium: ſie widerlegt die Theſe durch Nachweiſung von Dingen, oder Verhältniſſen, die unter ihrer Ausſage begriffen ſind, alſo aus ihr folgen, bei denen ſie aber offenbar nicht zutrifft; daher ſie nicht wahr ſeyn kann.

β) Die Apagoge bringen wir dadurch zu Wege, daß wir die Theſe vorläufig als wahr annehmen, nun aber irgend einen anderen als wahr anerkannten und unbeſtrittenen Satz ſo mit ihr verbinden, daß Beide die Prämiſſen eines Schluſſes werden, deſſen Konkluſion offenbar falſch iſt, indem ſie entweder der Natur der Dinge überhaupt, oder der ſicher anerkannten Beſchaffenheit der in Rede ſtehenden Sache, oder aber einer andern Behauptung des Verfaſſers der Theſe widerſpricht; die Apagoge kann alſo, dem modus nach, ſowohl bloß ad hominem, als ad rem ſeyn. Sind es nun aber ganz unzweifelhafte, wohl gar a priori gewiſſe Wahrheiten, denen jene Konkluſion widerſpricht; dann haben wir den Gegner ſogar ad absurdum geführt. Jedenfalls muß, da die hinzugenommene andere Prämiſſe von unbeſtrittener Wahrheit iſt, die Falſchheit der Konkluſion von ſeiner Theſe herrühren: dieſe kann alſo nicht wahr ſeyn.

Jedes Angriffs-Verfahren beim Disputiren wird auf die

hier formell dargeſtellten Proceduren zurückzuführen ſeyn: dieſe ſind alſo in der Dialektik Das, was in der Fechtkunſt die regelmäßigen Stöſſe, wie Terz, Quart u. ſ. w. — hingegen würden die von mir zuſammengeſtellten Kunſtgriffe, oder Stratagemata, allenfalls den Finten zu vergleichen ſeyn, und endlich die perſönlichen Ausfälle beim Disputiren den von den Univerſitätsfechtmeiſtern ſo genannten Sauhieben.

---

2. Kunſtgriffe. *)

Kunſtgriff 1. Die Erweiterung. Die Behauptung des Gegners über ihre natürliche Gränze hinausführen, ſie möglichſt allgemein deuten, in möglichſt weitem Sinne nehmen und ſie übertreiben; weil je allgemeiner eine Behauptung wird, deſto mehreren Angriffen ſie bloß ſteht. Das Gegenmittel iſt die genaue Aufſtellung des puncti oder status controversiae.

---

*) Im Manuſcript der Eriſtik ſtehen urſprünglich im Ganzen 37 Kunſtgriffe. Dieſe Zahl iſt aber dadurch ungenau geworden, daß Schopenhauer ſpäter den 4ten und 5ten, ſowie den 18ten und 29ſten Kunſtgriff des Manuſcripts als zuſammenzuziehende bezeichnet hat. Dadurch ſind alſo aus den 37 Kunſtgriffen des Manuſcripts nur 35 geworden. Nun aber ferner iſt auch wiederum dieſe Zahl ungenau, weil Schopenhauer gleich hinter dem 6ten Kunſtgriffe mit den Worten: „Und hier ſtehe vorläufig der letzte Kunſtgriff", den letzten ohne eine beſondere Nummer eingeführt hat, obgleich doch derſelbe eine beſondere Nummer bildet. Dem Inhalt nach enthält alſo das Manuſcript der Eriſtik eigentlich 36 Kunſtgriffe, wie ich ſie im Obigen, nach Zuſammenziehung des 4ten und 5ten, ſowie des 18ten und 29ſten, und nach Ausſonderung des letzten, den ich an's Ende geſetzt, hergeſtellt habe.

Die von Schopenhauer bereits in den Parergis beiſpielsweiſe angeführten Stratagemata, die er dort (II, §. 26.) als 7tes, 8tes und 9tes bezeichnet hat, führen im Manuſcript der Eriſtik andere Nummern, da z. B. die Erweiterung, die er in den Parergis als 7tes Stratagem bezeichnet, im Manuſcript der Eriſtik gleich den erſten Kunſtgriff bildet. Schopenhauer hat offenbar jene Nummern in den Parergis nur darum gewählt, um die Beiſpiele als aus der Mitte herausgegriffen zu bezeichnen. Ich habe dieſelben hier in der Reihenfolge belaſſen, wie ich ſie im Manuſcript gefunden. Der Herausgeber.

Exempel 1. Ich sagte: „Die Engländer sind die erste Nation im Drama.“ — Der Gegner wollte eine instantia versuchen und erwiderte: es wäre bekannt, daß sie in der Musik, folglich auch in der Oper, nichts leisteten. — Ich trieb ihn ab, durch die Erinnerung, daß Musik nicht unter dem Dramatischen begriffen sei; letzteres bezeichne bloß Tragödie und Komödie; was er sehr wohl wußte und nur versuchte, meine Behauptung so zu verallgemeinern, daß sie alle theatralischen Darstellungen, folglich die Oper, folglich die Musik betrifft, um mich dann sicher zu schlagen. — Man rette umgekehrt seine eigene Behauptung durch Verengerung derselben über die erste Absicht hinaus, wenn der gebrauchte Ausdruck es begünstigt.

Exempel 2.*) Lamark (Philosophie zoologique, vol. I, p. 203) spricht den Polypen alle Empfindung ab, weil sie keine Nerven haben. Nun aber ist es gewiß, daß sie wahrnehmen: denn sie gehen dem Lichte nach, indem sie sich künstlich von Zweig zu Zweig fortbewegen, und sie haschen ihren Raub. Daher hat man angenommen, daß bei ihnen die Nervenmasse in der Masse des ganzen Körpers gleichmässig verbreitet, gleichsam verschmolzen ist, denn sie haben offenbar Wahrnehmung ohne gesonderte Sinnesorgane. Weil Das dem Lamark seine Annahme umstößt, argumentirt er dialektisch so: „Dann müßten alle Theile des Körpers der Polypen jeder Art der Empfindung fähig seyn, und auch der Bewegung, des Willens, der Gedanken: dann hätte der Polyp in jedem Punkt seines Körpers alle Organe des vollkommensten Thieres, jeder Punkt könnte sehen, riechen, schmecken, hören u. s. w., ja denken, urtheilen, schliessen; jede

*) Im Manuscripte steht ursprünglich als „Exempel 2“ Folgendes: A sagt: „Der Friede von 1814 gab sogar allen deutschen Hansestädten ihre Unabhängigkeit wieder.“ B giebt die instantia in contrarium, daß Danzig die ihr von Bonaparte verliehene Unabhängigkeit durch jenen Frieden verloren. — A rettet sich so: „Ich sagte, allen deutschen Hansestädten: Danzig war eine polnische Hansestadt.“ (Diesen Kunstgriff lehrt schon Aristoteles, Top. Lib. VIII, c. 12, 11.)

Später aber findet sich im Manuscripte das obige Beispiel von Lamark als „Exempel 2 zu Regel 1“ zugeschrieben, ohne daß das eben angeführte ursprüngliche Exempel von Danzig ausgestrichen wäre.

Der Herausgeber.

Partikel seines Körpers wäre ein vollkommenes Thier, und der Polyp selbst stände höher als der Mensch, da jedes Theilchen von ihm alle Fähigkeiten hätte, die der Mensch nur im Ganzen hat. Es gäbe ferner keinen Grund, um, was man vom Polypen behauptet, nicht auch auf die Monade, das unvollkommenste aller Wesen, auszudehnen, und endlich auch auf die Pflanzen, die doch auch leben u. s. w." —

Durch Gebrauch solcher dialektischen Kunstgriffe verräth ein Schriftsteller, daß er sich im Stillen bewußt ist, Unrecht zu haben. Weil man sagte: „ihr ganzer Leib hat Empfindung für das Licht, ist also nervenartig", macht er daraus, daß der ganze Leib denkt.

Kunstgriff 2. Die Homonymie benutzen, um die aufgestellte Behauptung auch auf Das auszudehnen, was außer dem gleichen Wort wenig oder nichts mit der in Rede stehenden Sache gemein hat, dies dann lukulent widerlegen und so sich das Ansehen geben, als habe man die Behauptung widerlegt. *)

Exempel 1. Ich tadelte das Princip der Ehre, nach wel-

---

*) Synonyma sind zwei Worte für denselben Begriff; Homonyma zwei Begriffe, die durch dasselbe Wort bezeichnet werden. (Siehe Aristot. Top. Lib. I, cap. 13.) Tief, schneidend, hoch, bald von Körpern, bald von Tönen gebraucht, sind Homonyma; ehrlich und redlich — Synonyma.

Man kann diesen Kunstgriff als identisch mit dem Sophisma ex homonymia betrachten; jedoch das offenbare Sophisma der Homonymie wird nicht im Ernst täuschen.

Omne lumen potest extingui
Intellectus est lumen
Intellectus potest extingui —

hier merkt man gleich, daß vier termini sind: lumen eigentlich und lumen bildlich verstanden. Aber bei feinen Fällen täuscht es allerdings, namentlich wo die Begriffe, die durch denselben Ausdruck bezeichnet werden, verwandt sind und in einander übergehen. Die absichtlich ersonnenen Fälle sind nie fein genug, um täuschend zu seyn; man muß sie also aus der wirklichen eigenen Erfahrung sammeln.

Es wäre sehr gut, wenn man jedem Kunstgriff einen kurzen und treffend bezeichnenden Namen geben könnte, mittelst dessen man, vorkommenden Falls, den Gebrauch dieses oder jenes Kunstgriffes augenblicklich verwerfen könnte.

chem man durch eine erhaltene Beleidigung ehrlos wird, es ſei denn, daß man ſie durch eine größere Beleidigung erwidere, oder durch Blut, das des Gegners oder ſein eigenes, abwaſche, als unverſtändig. Als Grund führte ich an, die wahre Ehre könne nicht verletzt werden durch das, was man litte, ſondern ganz allein durch das, was man thäte; denn widerfahren könne Jedem Jedes. — Der Gegner zeigte lukulent, daß wenn einem Kaufmann Betrug, oder Unrechtlichkeit, oder Nachläſſigkeit in ſeinem Gewerbe fälſchlich nachgeſagt würde, dies ein Angriff auf ſeine Ehre ſei, die hier verletzt würde lediglich durch das, was er leide und die er nur herſtellen könne, indem er ſolchen Angreifer zur Strafe und Widerruf brächte.

Hier ſchob er alſo, durch die Homonymie, die bürgerliche Ehre, welche ſonſt guter Name heißt, und deren Verletzung durch Verläumdung geſchieht, dem Begriff der ritterlichen Ehre unter, die ſonſt auch point-d'honneur heißt und deren Verletzung durch Beleidigungen geſchieht. Und weil ein Angriff auf erſtere nicht unbeachtet zu laſſen iſt, ſondern durch öffentliche Widerlegung abgewieſen werden muß, ſo müßte mit demſelben Recht ein Angriff auf letztere auch nicht unbeachtet bleiben, ſondern abgewehrt werden durch ſtärkere Beleidigung und Duell. — Alſo ein Vermengen zwei weſentlich verſchiedener Dinge durch die Homonymie des Wortes Ehre und dadurch eine mutatio controversiae, zu Wege gebracht durch die Homonymie. *)

Kunſtgriff 3. Die Behauptung, welche beziehungsweiſe, κατα τι, relative aufgeſtellt iſt, nehmen, als ſei ſie allgemein, ἁπλως, simpliciter, absolute aufgeſtellt, oder wenigſtens ſie in einer ganz andern Beziehung auffaſſen, und dann ſie in dieſem Sinne widerlegen. **) Des Ariſtoteles Beiſpiel iſt: der Mohr

---

*) Am Rande des Manuſcripts iſt noch folgendes Beiſpiel beigeſchrieben:

A. Sie ſind noch nicht eingeweiht in die Myſterien der Kant'ſchen Philoſophie.

B. Ach, wo Myſterien ſind, davon will ich nichts wiſſen.

**) Sophisma a dicto secundum quid ad dictum simpliciter. Dies iſt des Ariſtoteles zweiter elenchus sophisticus εξω της λεξεως: το ἁπλως, ἡ μη ἁπλως, ἀλλα πῃ, ἡ που, ἡ ποτε, ἡ προς τι λεγεσθαι. (De sophisticis elenchis c. 5.)

ist schwarz, hinsichtlich der Zähne aber weiß: also ist er schwarz und nicht schwarz zugleich. — Dies ist ein ersonnenes Beispiel, das Niemand im Ernste täuschen wird; nehmen wir dagegen eines aus der wirklichen Erfahrung.

Exempel. In einem Gespräch über Philosophie gab ich zu, daß mein System die Quietisten in Schutz nehme und lobe. — Bald darauf kam die Rede auf Hegel, und ich behauptete, er habe großentheils Unsinn geschrieben, oder wenigstens wären viele Stellen seiner Schriften solche, wo der Autor die Worte setzt und der Leser den Sinn setzen soll. — Der Gegner unternahm nicht, dies ad rem zu widerlegen, sondern begnügte sich, das argumentum ad hominem aufzustellen: „ich hätte so eben die Quietisten gelobt, und diese hätten ebenfalls viel Unsinn geschrieben".

Ich gab dies zu, berichtigte ihn aber darin, daß ich die Quietisten nicht lobe als Philosophen und Schriftsteller, also nicht wegen ihrer theoretischen Leistungen, sondern nur als Menschen wegen ihres Thuns, bloß in praktischer Hinsicht; bei Hegel aber sei die Rede von theoretischen Leistungen. — So war der Angriff parirt.

Die ersten drei Kunstgriffe sind verwandt, sie haben Dies gemein, daß der Gegner eigentlich von etwas Anderem redet, als aufgestellt worden. Man begienge also eine ignoratio elenchi, wenn man sich dadurch abfertigen ließe. Denn in allen aufgestellten Beispielen ist was der Gegner sagt wahr; es steht aber nicht in wirklichem Widerspruch mit der These, sondern nur in scheinbarem; also negirt der von ihm Angegriffene die Consequenz seines Schlusses, nämlich den Schluß von der Wahrheit seines Satzes auf die Falschheit des unsrigen. Es ist also direkte Widerlegung seiner Widerlegung per negationem consequentiae.

Kunstgriff 4. Wahre Prämissen nicht zugeben, weil man die Konsequenz vorhersieht. Dagegen giebt es folgende zwei Mittel:

a) Wenn man einen Schluß machen will, so lasse man denselben nicht vorhersehen, sondern lasse sich unvermerkt die Prämissen einzeln und zerstreut im Gespräch zugeben; sonst wird der Gegner allerhand Schikanen versuchen. Oder, wenn zweifelhaft ist, daß der Gegner sie zugebe, so stelle man die Prämissen die-

ser Prämissen auf, mache Prosyllogismen, lasse sich die Prämissen mehrerer solcher Prosyllogismen ohne Ordnung durcheinander zugeben, also verdecke sein Spiel, bis Alles zugestanden ist, was man braucht, führe also die Sache von Weitem herbei. Diese Regeln giebt Aristot. Top. Lib. VIII, c. 1. Bedarf keines Exempels.

b) Man kann zum Beweis seines Satzes auch falsche Vordersätze gebrauchen, wenn nämlich der Gegner die wahren nicht zugeben würde, entweder weil er ihre Wahrheit nicht einsieht, oder weil er sieht, daß die Thesis sogleich daraus folgen würde; dann nehme man Sätze, die an sich falsch, aber ad hominem wahr sind, und argumentire aus der Denkungsart des Gegners ex concessis. Denn das Wahre kann auch aus falschen Prämissen folgen, wiewohl nie das Falsche aus wahren. Ebenso kann man falsche Sätze des Gegners durch andere falsche Sätze widerlegen, die er aber für wahr hält; denn man hat es mit ihm zu thun und muß seine Denkungsart gebrauchen. Z. B. ist er Anhänger irgendeiner Sekte, der wir nicht beistimmen, so können wir gegen ihn die Aussprüche dieser Sekte als principia gebrauchen. (Arist. Top. VIII, c. 9.)

Kunstgriff 5. Man macht eine versteckte petitio principii, indem man Das, was man zu beweisen hätte, postulirt, entweder 1) unter einem andern Namen, z. B. statt Ehre guter Name, statt Jungfrauschaft Tugend u. s. w., 2) oder so, daß was man im Einzelnen streitig ist, man im Allgemeinen sich geben läßt, z. B. die Unsicherheit der Medizin behauptet, die Unsicherheit alles menschlichen Wissens postulirt. 3) Wenn vice versa Zwei auseinander folgen, und das Eine zu beweisen ist, so postulirt man das Andere. 4) Wenn das Allgemeine zu beweisen ist, so läßt man jedes Einzelne sich zugeben. (Das Umgekehrte von 2.) Aristot. Top. VIII, c. 11.

Ueber die Uebung zur Dialektik enthält gute Regeln das letzte Kapitel der Topica des Aristoteles.

Kunstgriff 6. Wenn die Disputation etwas streng und formell geführt wird und man sich recht deutlich verständigen will, so verfährt Der, welcher die Behauptung aufgestellt hat und sie beweisen soll, gegen seinen Gegner fragend, um aus seinen eigenen Zugeständnissen die Wahrheit der Behauptung zu schliessen.

Dieſe erotematiſche Methode war beſonders bei den Alten im Gebrauch (ſie heißt auch die ſokratiſche). Auf dieſelbe bezieht ſich der gegenwärtige Kunſtgriff und einige ſpäter folgende. (Sämmtlich frei bearbeitet nach des Ariſtoteles Liber de elenchis sophisticis, c. 15.)

Viel auf ein Mal und weitläuftig fragen, um Das was man eigentlich zugeſtanden haben will zu verbergen. Dagegen ſeine Argumentation aus dem Zugeſtandenen ſchnell vortragen; denn Die, welche langſam von Verſtändniß ſind, können nicht genau folgen und überſehen die etwanigen Fehler und Lücken in der Beweisführung.

Kunſtgriff 7. Den Gegner zum Zorn reizen, denn im Zorn iſt er außer Stande, richtig zu urtheilen und ſeinen Vortheil wahrzunehmen. Man bringt ihn in Zorn dadurch, daß man unverholen ihm Unrecht thut und ſchikanirt und überhaupt unverſchämt iſt.

Kunſtgriff 8. Die Fragen nicht in der Ordnung thun, die der daraus zu ziehende Schluß erfordert, ſondern in allerhand Verſetzungen. Der Andere weiß dann nicht, wo man hinauswill, und kann nicht vorbauen; auch kann man dann ſeine Antworten zu verſchiedenen Schlüſſen benutzen, ſogar zu entgegengeſetzten, je nachdem ſie ausfallen. Dies iſt dem Kunſtgriff 4 verwandt, daß man ſein Verfahren maskiren ſoll.

Kunſtgriff 9. Wenn man merkt, daß der Gegner die Fragen, deren Bejahung für unſern Satz zu brauchen wäre, abſichtlich verneint, ſo muß man das Gegentheil des zu gebrauchenden Satzes fragen, als wollte man Das bejaht wiſſen, oder wenigſtens ihm beides zur Wahl vorlegen, ſo daß er nicht merkt, welchen Satz man bejaht haben will.

Kunſtgriff 10. Machen wir eine Induktion, und der Andere geſteht uns die einzelnen Fälle, durch die ſie aufgeſtellt werden ſoll, zu, ſo müſſen wir ihn nicht fragen, ob er auch die aus dieſen Fällen hervorgehende allgemeine Wahrheit zugebe, ſondern ſie nachher als ausgemacht und zugeſtanden einführen; denn bisweilen wird er dann ſelbſt glauben, ſie zugegeben zu haben, und auch den Zuhörern wird es ſo vorkommen, weil ſie ſich der vielen Fragen nach den einzelnen Fällen erinnern, die denn doch zum Zweck geführt haben müſſen.

Kunstgriff 11. Ist die Rede über einen allgemeinen Begriff, der keinen eigenen Namen hat, sondern tropisch durch ein Gleichniß bezeichnet werden muß, so müssen wir das Gleichniß gleich so wählen, daß es unserer Behauptung günstig ist. So sind z. B. in Spanien die Namen, dadurch die beiden politischen Parteien bezeichnet werden, serviles und liberales, gewiß von letztern gewählt. Der Name Protestanten ist von diesen gewählt, auch der Name Evangelische; der Name Ketzer aber von den Katholiken. Es gilt vom Namen der Sachen auch, wo sie mehr eigentlich sind; z. B. hat der Gegner irgend eine Veränderung vorgeschlagen, so nennt man sie „Neuerung", denn dies Wort ist gehässig. Umgekehrt, wenn man selbst der Vorschlagende ist. Im erstern Fall nennt man als Gegensatz die „bestehende Ordnung", im zweiten „den Bocksbeutel". — Was ein ganz Absichtsloser und Unparteiischer etwa „Kultus" oder „öffentliche Glaubenslehre" nennen würde, das nennt Einer, der für sie sprechen will, „Frömmigkeit", „Gottseligkeit", und ein Gegner desselben „Bigotterie, Superstition". Im Grunde ist dies eine feine petitio principii: was man erst darthun will, legt man zum Voraus ins Wort, in die Benennung, aus welcher es dann durch ein bloß analytisches Urtheil hervorgeht. Was der Eine „sich seiner Person versichern, in Gewahrsam bringen" nennt, heißt sein Gegner „Einsperren". — Ein Redner verräth oft schon zum Voraus seine Absicht durch die Namen, die er den Sachen giebt. — Der Eine sagt „die Geistlichkeit", der Andere „die Pfaffen".

Unter allen Kunstgriffen wird dieser am häufigsten gebraucht, instinktmässig. Glaubenseifer ≅ Fanatismus. — Fehltritt oder Galanterie ≅ Ehebruch. — Aequivoken ≅ Zoten. — Derangirt ≅ Bankerott. — Durch Einfluß und Konnexion ≅ durch Bestechung und Nepotismus. — Aufrichtige Erkenntlichkeit ≅ gute Bezahlung.

Kunstgriff 12. Um zu machen, daß der Gegner einen Satz annimmt, müssen wir das Gegentheil dazu geben und ihm die Wahl lassen, und dies Gegentheil recht grell aussprechen, so daß er, um nicht paradox zu seyn, in unsern Satz eingehen muß, der ganz probabel dagegen aussieht. Z. B. er soll zugeben, daß Einer Alles thun muß, was ihm sein Vater sagt; so fragen wir: „Soll man in allen Dingen den Eltern ungehorsam oder

gehorsam seyn?" — Oder ist von irgend einer Sache gesagt: „Oft", — so fragen wir, ob unter „Oft" wenige Fälle oder viele verstanden sind; er wird sagen „viele". Es ist wie wenn man Grau neben Schwarz legt, so kann es weiß heissen; und legt man es neben Weiß, so kann es schwarz heissen.

Kunstgriff 13. Ein unverschämter Streich ist es, wenn man nach mehreren Fragen, die der Gegner beantwortet hat, ohne daß die Antworten zu Gunsten des Schlusses, den wir beabsichtigen, ausgefallen wären, nun den Schlußsatz dennoch als dadurch bewiesen aufstellt und triumphirend ausschreit. Wenn der Gegner schüchtern oder dumm ist, und man selbst viel Unverschämtheit und eine gute Stimme hat, so kann das recht gut gelingen. Gehört zur fallacia non causae ut causae.

Kunstgriff 14. Wenn wir einen paradoxen Satz aufgestellt haben, um dessen Beweis wir verlegen sind, so legen wir dem Gegner irgend einen richtigen, aber doch nicht ganz handgreiflich richtigen Satz zur Annahme oder Verwerfung vor, als wollten wir daraus den Beweis schöpfen: verwirft er ihn aus Argwohn, so führen wir ihn ad absurdum und triumphiren; nimmt er ihn aber an, so haben wir vor der Hand etwas Vernünftiges gesagt und müssen nun weiter sehen. Oder wir fügen nun den vorhergehenden Kunstgriff hinzu und behaupten nun, daraus sei unser Paradoxon bewiesen. Hiezu gehört die äusserste Unverschämtheit; aber es kommt in der Erfahrung vor, und es giebt Leute, die dies Alles instinktmässig ausüben.

Kunstgriff 15. Argumenta ad hominem oder ex concessis.*) Bei einer Behauptung des Gegners müssen wir suchen,

---

*) Die Wahrheit, aus der ich im Beweise ableite, ist entweder eine objektive, allgemein gültige Wahrheit: dann ist mein Beweis κατ' ἀλήθειαν, secundum veritatem. Nur ein solcher Beweis hat eigentlich Werth und wahre Gültigkeit. — Oder aber die Wahrheit, aus der ich ableite, gilt bloß für Den, dem ich beweisen will, mit dem ich etwa disputire; er hat nämlich irgend einen Satz, entweder als Vorurtheil ein für allemal angenommen, oder auch im Disputiren voreilig ihn zugegeben, und auf diesen Satz gründe ich meinen Beweis; dann beweise ich bloß κατ' ἄνθρωπον, ad hominem: ich zwinge meinen Gegner, mir meinen Satz zuzugeben, aber ich begründe keine allgemein gültige Wahrheit; mein Beweis gilt für den Gegner, aber

ob sie nicht irgendwie, nöthigenfalls auch nur scheinbar, im Widerspruch steht mit irgend etwas, das er früher gesagt oder zugegeben hat, oder mit den Satzungen einer Schule oder Sekte, die er gelobt und gebilligt hat, oder mit dem Thun der Anhänger dieser Sekte, oder auch nur der unächten und scheinbaren Anhänger, oder mit seinem eigenen Thun und Lassen. Vertheidigt er z. B. den Selbstmord, so schreit man gleich: „Warum hängst du dich nicht auf?" Oder er behauptet z. B., Berlin sei ein unangenehmer Aufenthalt, gleich schreit man: „Warum fährst Du nicht gleich mit der ersten Schnellpost ab?" — Es wird sich doch irgendwie eine Schikane herausklauben lassen.

Kunstgriff 16. Wenn der Gegner uns durch einen Gegenbeweis bedrängt, so werden wir uns oft retten können durch eine feine Unterscheidung, an die wir früher freilich nicht gedacht haben, wenn die Sache irgend eine doppelte Bedeutung oder einen doppelten Fall zuläßt.

Kunstgriff 17. Merken wir, daß der Gegner eine Argumentation ergriffen hat, mit der er uns schlagen wird, so müssen wir es nicht dahin kommen lassen, ihn solche nicht zu Ende führen lassen, sondern bei Zeiten den Gang der Disputation unterbrechen, abspringen oder ablenken und auf andere Sätze führen, kurz eine mutatio controversiae zu Wege bringen, eine Diversion machen, d. h. mit einem Male von etwas ganz Anderem anfangen, als gehörte es zur Sache und wäre ein Argument gegen den Gegner. Dies geschieht mit einiger Bescheidenheit, wenn die Diversion doch noch überhaupt das thema quaestionis betrifft; unverschämt, wenn es bloß den Gegner angeht und gar nicht von der Sache redet. Z. B. ich lobte, daß in China kein Geburtsadel sei und die Aemter nur in Folge der Examina ertheilt werden. Mein Gegner behauptete, daß Gelehrsamkeit eben so wenig, als Vorzüge der Geburt (von denen er etwas hielt) zu Aemtern fähig machte. — Nun ging es für ihn schief. Sogleich

---

sonst für Niemand. Ist z. B. der Gegner ein strenger Kantianer und ich gründe meinen Beweis auf einen Ausspruch Kants, so ist er an sich nur ad hominem. Ist der Gegner ein Mahomedaner, so kann ich meinen Beweis auf eine Stelle des Korans gründen, und das ist für ihn genug, aber immer nur ad hominem.

machte er die Diversion, daß in China alle Stände mit der Bastonade gestraft werden, welches er mit dem vielen Theetrinken in Verbindung brachte und Beides den Chinesen zum Vorwurf machte. —

Wer nun gleich auf Alles sich einliesse, würde sich dadurch haben ableiten lassen und den schon errungenen Sieg aus den Händen gelassen haben.

Unverschämt ist die Diversion, wenn sie die Sache quaestionis ganz und gar verläßt und etwan anhebt: „ja, und so behaupteten Sie neulich ebenfalls u. s. w." Denn da gehört sie gewissermaassen zum „Persönlichwerden", davon in dem letzten Kunstgriff die Rede seyn wird. Sie ist genau genommen eine Mittelstufe zwischen dem daselbst zu erörternden argumentum ad personam und dem argumentum ad hominem. — Wie sehr gleichsam angeboren dieser Kunstgriff sei, zeigt jeder Zank zwischen gemeinen Leuten: wenn nämlich Einer dem Andern persönliche Vorwürfe macht, so antwortet dieser nicht etwan durch Widerlegung derselben, sondern durch persönliche Vorwürfe, die er dem Ersten macht, die ihm selbst gemachten stehen lassend, also gleichsam zugebend. Er macht es, wie Scipio, der die Karthager nicht in Italien, sondern in Afrika angriff. Im Kriege mag solche Diversion zu Zeiten taugen. Im Zanken ist sie schlecht, weil man die empfangenen Vorwürfe stehen läßt, und der Zuhörer alles Schlechte von beiden Parteien erfährt. Im Disputiren ist sie faute de mieux gebräuchlich.

Kunstgriff 18. Fordert der Gegner uns ausdrücklich auf, gegen irgend einen bestimmten Punkt seiner Behauptung etwas vorzubringen, wir haben aber nichts Rechtes, so müssen wir die Sache recht in's Allgemeine spielen und dann gegen dieses reden. Wir sollen z. B. sagen, warum einer bestimmten physikalischen Hypothese nicht zu trauen ist, so reden wir über die Trüglichkeit des menschlichen Wissens und erläutern sie an allerhand.

Kunstgriff 19. Wenn wir dem Gegner die Vordersätze abgefragt haben, und er sie zugegeben hat, müssen wir den Schluß daraus nicht etwan auch noch fragen, sondern geradezu selbst ziehn; ja sogar wenn von den Vordersätzen noch einer oder der andere fehlt, so nehmen wir ihn doch als gleichfalls eingeräumt an und ziehn den Schluß, welches dann eine Anwendung der fallacia non causae ut causae ist.

Kunstgriff 20. Bei einem bloß scheinbaren oder sophisti-

schen Argumente des Gegners, welches wir durchschauen, können wir zwar es auflösen durch Auseinandersetzung seiner Verfänglichkeit und Scheinbarkeit; allein besser ist es, ihm mit einem eben so scheinbaren und sophistischen Gegenargument zu begegnen und so ihn abzufertigen. Denn es kommt ja nicht auf die Wahrheit, sondern auf den Sieg an. Giebt er z. B. ein argumentum ad hominem, so ist es hinreichend es durch ein Gegenargument ad hominem (ex concessis) zu entkräftigen, und überhaupt ist es kürzer, statt einer langen Auseinandersetzung der wahren Beschaffenheit der Sache, ein argumentum ad hominem zu geben, wenn es sich darbietet.

Kunstgriff 21. Fordert der Gegner, daß wir etwas zugeben, daraus das in Streit stehende Problem unmittelbar folgen würde, so lehnen wir es ab, indem wir es für eine petitio principii ausgeben; denn er und die Zuhörer werden einen dem Problem nahe verwandten Satz leicht als mit dem Problem identisch ansehen, und so entziehen wir ihm sein bestes Argument.

Kunstgriff 22. Der Widerspruch und der Streit reizt zur Uebertreibung der Behauptung. Wir können also den Gegner durch Widerspruch reizen, eine an sich und in gehöriger Einschränkung allenfalls wahre Behauptung über die Wahrheit hinaus zu steigern, und wenn wir nun diese Uebertreibung widerlegt haben, so sieht es aus, als hätten wir auch seinen ursprünglichen Satz widerlegt. Dagegen haben wir selbst uns zu hüten, nicht uns durch Widerspruch zur Uebertreibung oder weitern Ausdehnung unsers Satzes verleiten zu lassen. Oft auch wird der Gegner selbst unmittelbar suchen, unsere Behauptung weiter auszudehnen, als wir sie gestellt haben; dem müssen wir dann gleich Einhalt thun und ihn auf die Grenzlinie unserer Behauptung zurückführen, mit: „so viel habe ich gesagt und nicht mehr."

Kunstgriff 23. Die Konsequenzmacherei. Man erzwingt aus dem Satze des Gegners, durch falsche Folgerungen und Verdrehungen der Begriffe, Sätze, die nicht darin liegen und gar nicht die Meinung des Gegners sind. Da es nun scheint, daß aus seinem Satze solche Sätze, die entweder sich selbst oder anerkannten Wahrheiten widersprechen, hervorgehn, so gilt dies für eine indirekte Widerlegung, Apagoge, und ist wieder eine Anwendung der fallacia non causae ut causae.

Kunſtgriff 24. Die Apagoge durch eine Inſtanz, exemplum in contrarium. Die ἐπαγωγη, inductio, bedarf einer groſſen Menge Fälle, um ihren allgemeinen Satz aufzuſtellen; die ἀπαγωγη braucht nur einen einzigen Fall aufzuſtellen, zu dem der Satz nicht paßt, und derſelbe iſt umgeworfen: ein ſolcher Fall heißt Inſtanz, ἐνστασις, exemplum in contrarium, instantia. Z. B. der Satz: „Alle Wiederkäuer ſind gehörnt", wird umgeſtoßen durch die einzige Inſtanz der Kameele. Die Inſtanz iſt ein Fall der Anwendung der allgemeinen Wahrheit, etwas unter den Hauptbegriff derſelben zu Subſumirendes, davon aber jene Wahrheit nicht gilt und dadurch ganz umgeſtoßen wird. Allein dabei können Täuſchungen vorgehen; wir haben alſo bei Inſtanzen, die der Gegner macht, Folgendes zu beachten: 1) ob das Beiſpiel auch wirklich wahr iſt; es giebt Probleme, deren einzig wahre Löſung die iſt, daß der Fall nicht wahr iſt, z. B. viele Wunder, Geiſtergeſchichten u. ſ. w.; 2) ob es auch wirklich unter den Begriff der aufgeſtellten Wahrheit gehört; das iſt oft nur ſcheinbar und iſt durch eine ſcharfe Diſtinktion zu löſen; 3) ob es auch wirklich in Widerſpruch ſteht mit der aufgeſtellten Wahrheit; auch dies iſt oft nur ſcheinbar.

Kunſtgriff 25. Ein brillanter Streich iſt die retorsio argumenti: wenn das Argument, das der Gegner für ſich gebrauchen will, beſſer gegen ihn gebraucht werden kann. Z. B. er ſagt: „es iſt ein Kind, man muß ihm was zu Gute halten." Retorsio: „eben weil es ein Kind iſt, muß man es züchtigen, damit es nicht verhärte in ſeinen böſen Angewohnheiten."

Kunſtgriff 26. Wird bei einem Argumente der Gegner unerwartet beſonders böſe, ſo muß man dieſes Argument eifrig urgiren, nicht bloß weil es gut iſt, ihn in Zorn zu verſetzen, ſondern weil zu vermuthen iſt, daß man die ſchwache Seite ſeines Gedankenganges berührt hat und ihm an dieſer Stelle wohl noch mehr anzuhaben iſt, als man vor der Hand ſelber ſieht.

Kunſtgriff 27. Dieſer iſt hauptſächlich anwendbar, wenn Gelehrte vor ungelehrten Zuhörern ſtreiten. Wenn man kein argumentum ad rem hat und auch nicht einmal eines ad hominem, ſo macht man eines ad auditores, d. h. einen ungültigen Einwurf, deſſen Ungültigkeit aber nur der Sachkundige einſieht; ein ſolcher iſt der Gegner, aber die Hörer nicht: er wird

alſo in ihren Augen geſchlagen, zumal wenn der Einwurf ſeine Behauptung irgendwie in ein lächerliches Licht ſtellt; zum Lachen ſind die Leute gleich bereit, und man hat die Lacher auf ſeiner Seite. Die Nichtigkeit des Einwurfs zu zeigen müßte der Gegner eine lange Auseinanderſetzung machen und auf die Principien der Wiſſenſchaft oder ſonſtige Angelegenheiten zurückgehn; dazu findet er nicht leicht Gehör.

Exempel. Der Gegner ſagt: Bei der Bildung des Urgebirges war die Maſſe, aus welcher der Granit und alles übrige Urgebirge kryſtalliſirte, flüſſig durch Wärme, alſo geſchmolzen; die Wärme mußte etwa 200° R. ſeyn, die Maſſe kryſtalliſirte unter der ſie bedeckenden Meeresfläche. — Wir machen das argumentum ad auditores, daß bei jener Temperatur, ja ſchon lange vorher bei 80°, das Meer längſt verkocht wäre und in der Luft ſchwebte als Dunſt. Die Zuhörer lachen. — Um uns zu ſchlagen, hätte er zu zeigen, daß der Siedepunkt nicht allein von dem Wärmegrad, ſondern eben ſo ſehr vom Druck der Atmoſphäre abhängt, und dieſer, ſobald etwan das halbe Meereswaſſer in Dunſtgeſtalt ſchwebt, ſo ſehr erhöht iſt, daß auch bei 200° R. noch kein Kochen ſtattfindet. — Aber dazu kommt er nicht, da es bei Nichtphyſikern einer Abhandlung bedarf. (Mitſcherlich, Abhandl. der Berliner Akademie, 1822.)

Kunſtgriff 28. Das argumentum ad verecundiam. Statt der Gründe brauche man Autoritäten nach Maaßgabe der Kenntniſſe des Gegners. Unusquisque mavult credere quam judicare, ſagt Seneka. Man hat alſo leichtes Spiel, wenn man eine Autorität für ſich hat, die der Gegner reſpektirt. Es wird aber für ihn deſto mehr gültige Autoritäten geben, je beſchränkter ſeine Kenntniſſe und Fähigkeiten ſiud. Sind etwan dieſe vom erſten Rang, ſo wird es höchſt wenige und faſt gar keine Autoritäten für ihn geben. Allenfalls wird er die der Leute von Fach in einer ihm wenig oder gar nicht bekannten Wiſſenſchaft, Kunſt oder Handwerk gelten laſſen, und auch dieſe mit Mißtrauen. Hingegen haben die gewöhnlichen Leute tiefen Reſpekt für die Leute vom Fach jeder Art. Sie wiſſen nicht, daß wer Profeſſion von der Sache macht, nicht die Sache liebt, ſondern ſeinen Erwerb, noch, daß wer eine Sache lehrt, ſie ſelten gründlich weiß; denn wer ſie gründlich ſtudirt, dem bleibt meiſtens

keine Zeit zum Lehren übrig. Allein für das Vulgus giebt es gar viele Autoritäten, die Respekt finden; hat man daher keine ganz passende, so nehme man eine scheinbar passende, führe an, was Einer in einem andern Sinne oder in andern Verhältnissen gesagt hat. Autoritäten, die der Gegner gar nicht versteht, wirken meistens am meisten. Ungelehrte haben einen eigenen Respekt vor griechischen und lateinischen Floskeln. Auch kann man die Autoritäten nöthigenfalls nicht bloß verdrehen, sondern geradezu verfälschen, oder gar welche anführen, die ganz aus eigener Erfindung sind. Meistens hat der Gegner das Buch nicht zur Hand und weiß es auch nicht zu handhaben. Das schönste Beispiel hiezu giebt der französische Curé, der, um nicht, wie die andern Bürger mußten, die Strasse vor seinem Hause zu pflastern, einen biblischen Spruch anführte: paveant illi, ego non pavebo. Das überzeugte die Gemeinde-Vorsteher. Auch sind allgemeine Vorurtheile als Autoritäten zu gebrauchen; denn die Meisten denken mit Aristoteles: ἃ μεν πολλοις δοκει, ταυτα γε εἰναι φαμεν. Ja, es giebt keine noch so absurde Meinung, die die Menschen nicht leicht zu der ihrigen machten, sobald man es dahin gebracht hat, sie zu überreden, daß solche allgemein angenommen sei. Das Beispiel wirkt auf ihr Denken, wie auf ihr Thun. Sie sind Schaafe, die dem Leithammel nachgehen, wohin er auch führt; es ist ihnen leichter zu sterben, als zu denken. Es ist sehr seltsam, daß die Allgemeinheit einer Meinung so viel Gewicht bei ihnen hat, da sie doch an sich selbst sehen können, wie ganz ohne Urtheil und bloß kraft des Beispiels man Meinungen annimmt. Aber das sehen sie nicht, weil alle Selbstkenntniß ihnen abgeht. Nur die Auserlesenen sagen mit Plato: τοις πολλοις πολλα δοκει, d. h. das Vulgus hat viele Flausen im Kopfe, und wollte man sich daran kehren, hätte man viel zu thun.

Die Allgemeinheit einer Meinung ist, im Ernst geredet, kein Beweis, ja nicht einmal ein Wahrscheinlichkeitsgrund ihrer Richtigkeit. Die, welche es behaupten, müssen annehmen, 1) daß die Entfernung in der Zeit jener Allgemeinheit ihre Beweiskraft raubt; sonst müßten sie alle alten Irrthümer zurückrufen, die einmal allgemein für Wahrheit galten, z. B. das Ptolemäische System, oder müßten in allen protestantischen Ländern

den Katholizismus herstellen; 2) daß die Entfernung im Raum dasselbe leistet; sonst wird sie die Allgemeinheit der Meinung in den Bekennern des Buddhaismus, des Christenthums und des Islam in Verlegenheit setzen. (Bentham, Tactique des assemblées législatives, Vol. 2, p. 76.)

Was man so die allgemeine Meinung nennt, ist, beim Lichte betrachtet, die Meinung zweier oder dreier Personen, und davon würden wir uns überzeugen, wenn wir der Entstehungsart so einer allgemein gültigen Meinung zusehen könnten. Wir würden dann finden, daß zwei oder drei Leute es sind, die solche zuerst annahmen oder aufstellten und behaupteten, und denen man so gütig war zuzutrauen, daß sie solche recht gründlich geprüft hätten. Auf das Vorurtheil der hinlänglichen Fähigkeit Dieser nahmen zuerst einige Andere die Meinung ebenfalls an. Diesen wiederum glaubten viele Andere, deren Trägheit ihnen anrieth, lieber gleich zu glauben, als erst mühsam zu prüfen. So wuchs von Tag zu Tag die Zahl solcher trägen und leichtgläubigen Anhänger; denn hatte die Meinung erst eine gute Anzahl Stimmen für sich, so schrieben die Folgenden dies dem zu, daß sie solche nur durch die Triftigkeit ihrer Gründe hätte erlangen können. Die noch Uebrigen waren jetzt genöthigt, gelten zu lassen was allgemein galt, um nicht für unruhige Köpfe zu gelten, die sich gegen allgemein gültige Meinungen auflehnten, und für naseweise Burschen, die klüger sein wollten als alle Welt. Jetzt wurde die Beistimmung zur Pflicht. Nunmehr müssen die Wenigen, welche zu urtheilen fähig sind, schweigen; und die da reden dürfen, sind Solche, welche völlig unfähig, eigene Meinungen und eigenes Urtheil zu haben, das bloße Echo fremder Meinungen sind; jedoch sind sie desto eifrigere und unduldsamere Vertheidiger derselben. Denn sie hassen am Andersdenkenden nicht sowohl die andere Meinung, zu der er sich bekennt, als die Vermessenheit, selbst urtheilen zu wollen; was sie ja doch selbst nie unternehmen und im Stillen sich dessen bewußt sind. — Kurzum denken können sehr Wenige, aber Meinungen wollen Alle haben: was bleibt da Anderes übrig, als daß sie solche, statt sie sich selber zu machen, ganz fertig von Andern aufnehmen? —

Da es so zugeht, was gilt noch die Stimme von hundert Millionen Menschen? So viel, wie etwan ein historisches Fak-

tum, das man in hundert Geſchichtsſchreibern findet, dann aber nachweiſt, daß ſie Alle Einer den Andern ausgeſchrieben haben, wodurch zuletzt Alles auf die Ausſage eines Einzigen zurückläuft. (Bayle, Pensées sur les Comètes, Vol. I, p. 10.)

Dico ego, tu dicis, sed denique dixit et ille:
Dictaque post toties, nil nisi dicta vides.

Nichts deſto weniger kann man im Streit mit gewöhnlichen Leuten die allgemeine Meinung als Autorität gebrauchen.

Ueberhaupt wird man finden, daß, wenn zwei gewöhnliche Köpfe mit einander ſtreiten, meiſtens die gemeinſam von ihnen erwählte Waffe Autoritäten ſind; damit ſchlagen ſie auf einander los. Hat der beſſere Kopf mit einem Solchen zu thun, ſo iſt das Räthlichſte, daß er ſich auch zu dieſer Waffe bequeme, ſie ausleſend nach Maaßgabe der Blöſſe ſeines Gegners. Denn gegen die Waffe der Gründe iſt dieſer, ex hypothesi, ein gehörnter Siegfried, eingetaucht in die Fluth der Unfähigkeit zu denken und zu urtheilen.

Vor Gericht wird eigentlich nur mit Autoritäten geſtritten, der Autorität der Geſetze, die feſt ſteht: das Geſchäft der Urtheilskraft iſt das Auffinden des Geſetzes, d. h. der Autorität, die im gegebenen Fall Anwendung findet. Die Dialektik hat aber Spielraum genug, indem, erforderlichen Falls, der Fall und ein Geſetz, die nicht eigentlich zu einander paſſen, gedreht werden, bis man ſie für zu einander paſſend anſieht; auch umgekehrt.

Kunſtgriff 29. Wo man gegen die dargelegten Gründe des Gegners nichts vorzubringen weiß, erkläre man ſich mit feiner Ironie für inkompetent: „Was Sie da ſagen, überſteigt meine ſchwache Faſſungskraft: es mag ſehr richtig ſeyn; allein ich kann es nicht verſtehn und begebe mich alles Urtheils.“ — Dadurch inſinuirt man den Zuhörern, bei denen man in Anſehen ſteht, daß es Unſinn iſt. So erklärten beim Erſcheinen der Kritik der reinen Vernunft oder vielmehr beim Anfang ihres erregten Aufſehens viele Profeſſoren von der alten eklektiſchen Schule: „Wir verſtehen das nicht“, und glaubten ſie dadurch abgethan zu haben. Als aber einige Anhänger der neuen Schule ihnen zeigten, daß ſie Recht hätten und es wirklich nur nicht verſtänden, wurden ſie ſehr übler Laune.

Man darf dieſen Kunſtgriff nur da brauchen, wo man ſicher iſt, bei den Zuhörern in entſchieden höherm Anſehen zu ſtehen, als der Gegner; z. B. ein Profeſſor gegen einen Studenten.

Eigentlich gehört dies zum vorigen Kunſtgriff und iſt ein Geltendmachen der eigenen Autorität, ſtatt der Gründe, auf beſonders maliciöſe Weiſe.

Der Gegenſtreich iſt: „Erlauben Sie, bei Ihrer groſſen Penetration muß es Ihnen ein Leichtes ſeyn, es zu verſtehen, und kann nur meine ſchlechte Darſtellung Schuld ſeyn", — und nun muß man ihm die Sache ſo in's Maul ſchmieren, daß er ſie nolens volens verſtehen muß und klar wird, daß er ſie vorhin wirklich nur nicht verſtand. — So iſt's retorquirt. Er wollte uns „Unſinn" inſinuiren: wir haben ihm „Unverſtand" bewieſen. Beides mit ſchönſter Höflichkeit.

Kunſtgriff 30. Eine uns entgegenſtehende Behauptung des Gegners können wir auf eine kurze Weiſe dadurch beſeitigen oder wenigſtens verdächtig machen, daß wir ſie unter eine verhaßte Kategorie bringen, wenn ſie auch nur durch eine Aehnlichkeit oder ſonſt loſe mit ihr zuſammenhängt; z. B.: „Das iſt Manichäismus; das iſt Arianismus; das iſt Pelagianismus; das iſt Idealismus; das iſt Spinozismus; das iſt Pantheismus; das iſt Brownianismus; das iſt Naturalismus; das iſt Atheismus; das iſt Rationalismus; das iſt Spiritualismus; das iſt Myſticismus u. ſ. w." — Wir nehmen dabei zweierlei an: 1) daß jene Behauptung wirklich identiſch oder wenigſtens enthalten ſei in jener Kategorie, rufen alſo aus: O, das kennen wir ſchon! — 2) daß dieſe Kategorie ſchon ganz widerlegt ſei und kein wahres Wort enthalten könne.

Kunſtgriff 31. „Das mag in der Theorie richtig ſeyn; in der Praxis iſt es falſch." Durch dieſes Sophisma giebt man die Gründe zu und leugnet doch die Folgen, im Widerſpruch mit der Regel: a ratione ad rationatum valet consequentia. — Jene Behauptung ſetzt eine Unmöglichkeit. Was in der Theorie richtig iſt, muß auch in der Praxis zutreffen: trifft es nicht zu, ſo liegt ein Fehler in der Theorie, irgend etwas iſt überſehen und nicht in Anſchlag gebracht worden, folglich iſt's auch in der Theorie falſch.

Kunſtgriff 32. Wenn der Gegner auf eine Frage oder

ein Argument keine direkte Antwort oder Beſcheid giebt, ſondern durch eine Gegenfrage oder eine indirekte Antwort, oder gar etwas nicht zur Sache Gehöriges ausweicht und wo anders hinwill, ſo iſt dies ein ſicheres Zeichen, daß wir auf einen faulen Fleck getroffen haben: es iſt ein relatives Verſtummen ſeinerſeits. Der von uns angeregte Punkt iſt alſo zu urgiren und der Gegner nicht vom Fleck zu laſſen; ſelbſt dann, wann wir noch nicht ſehn, worin eigentlich die Schwäche beſteht, die wir hier getroffen haben.

Kunſtgriff 33. Dieſer macht, ſobald er praktikabel iſt, alle übrigen entbehrlich. Statt durch Gründe auf den Intellekt, wirke man durch Motive auf den Willen, und der Gegner, wie auch die Zuhörer, wenn ſie gleiches Intereſſe mit ihm haben, ſind ſogleich für unſere Meinung gewonnen, und wäre dieſe aus dem Tollhauſe geborgt; denn meiſtens wiegt ein Loth Wille mehr, als ein Centner Einſicht und Ueberzeugung. Freilich geht dies nur unter beſondern Umſtänden an. Kann man dem Gegner fühlbar machen, daß ſeine Meinung, wenn ſie gültig würde, ſeinem Intereſſe merklichen Abbruch thäte; ſo wird er ſie ſo ſchnell fahren laſſen, wie ein heiſſes Eiſen, das er unvorſichtigerweiſe ergriffen hatte. Z. B. ein Geiſtlicher vertheidigt ein philoſophiſches Dogma: man gebe ihm zu vermerken, daß es mittelbar mit einem Grunddogma ſeiner Kirche in Widerſpruch ſteht, und er wird es fahren laſſen. — Ein Gutsbeſitzer behauptet die Vortrefflichkeit des Maſchinenweſens in England, wo eine Dampfmaſchine vieler Menſchen Arbeit thut: man gebe ihm zu verſtehen, daß bald auch die Wagen durch Dampfmaſchinen werden gezogen werden, wo dann die Pferde ſeiner zahlreichen Stuterei ſehr im Preiſe ſinken müſſen; — und man wird ſehn. In ſolchen Fällen iſt das Gefühl eines Jeden: „Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam!“ Eben ſo, wenn die Zuhörer mit uns zu einer Sekte, Gilde, Gewerbe, Klubb u. ſ. w. gehören, der Gegner aber nicht. Seine Theſe ſei noch ſo richtig, ſobald wir nur andeuten, daß ſolche dem gemeinſamen Intereſſe beſagter Gilde zuwiderläuft; ſo werden alle Zuhörer die Argumente des Gegners, ſeien ſie auch vortrefflich, ſchwach und erbärmlich, unſere dagegen, und wären ſie aus der Luft gegriffen, richtig und treffend finden, der Chor wird laut ſich für uns ver-

nehmen lassen und der Gegner wird beschämt das Feld räumen. Ja, die Zuhörer werden meistens glauben, aus reiner Ueberzeugung gestimmt zu haben. Denn was uns unvortheilhaft ist, erscheint meistens dem Intellekt absurd. Intellectus luminis sicci non est etc. Dieser Kunstgriff könnte so bezeichnet werden: „den Baum bei der Wurzel anfassen“: gewöhnlich heißt er das argumentum ab utili.

Kunstgriff 34. Den Gegner durch sinnlosen Wortschwall verdutzen, verblüffen. Es beruht darauf, daß

> Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
> Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.

Wenn er nun sich seiner eigenen Schwäche im Stillen bewußt ist, wenn er gewohnt ist, mancherlei zu hören was er nicht versteht, und doch dabei zu thun, als verstände er es; so kann man ihm dadurch imponiren, daß man ihm einen gelehrt oder tiefsinnig klingenden Unsinn, bei dem ihm Hören, Sehen und Denken vergeht, mit ernsthafter Miene vorschwatzt, und solches für den unbestreitbarsten Beweis seiner eigenen Thesis ausgiebt. Bekanntlich haben in neuern Zeiten selbst dem ganzen deutschen Publiko gegenüber einige Philosophen diesen Kunstgriff mit dem brillantesten Erfolg angewandt. Weil aber exempla odiosa sind, wollen wir ein älteres Beispiel nehmen aus Goldsmiths Vicar of Wakefield, p. 34.

Kunstgriff 35 (der einer der ersten seyn sollte). Wenn der Gegner auch in der Sache Recht hat, allein glücklicherweise für selbige einen schlechten Beweis wählt; so gelingt es uns leicht, diesen Beweis zu widerlegen, und nun geben wir dies für eine Widerlegung der Sache aus. Im Grunde läuft dieses darauf zurück, daß wir ein argumentum ad hominem für eines ad rem ausgeben. Fällt ihm oder den Umstehenden kein richtigerer Beweis bei, so haben wir gesiegt; z. B. wenn Einer für das Daseyn Gottes den ontologischen Beweis aufstellt, der sehr wohl widerlegbar ist. Dies ist der Weg, auf welchem schlechte Advokaten eine gute Sache verlieren: sie wollen sie durch ein Gesetz rechtfertigen, das darauf nicht paßt, und das passende fällt ihnen nicht ein.

Schlußbemerkung. Zwiſchen der Disputation in colloquio privato s. familiari und der Disputatio sollemnis publica, pro gradu u. ſ. w. iſt kein weſentlicher Unterſchied, bloß etwan, daß bei letzterer gefordert wird, daß der Respondens allemal gegen den Opponens Recht behalten ſoll, und deshalb nöthigenfalls der Praeses ihm beiſpringt; — oder auch, daß man bei letzterer mehr förmlich argumentirt, ſeine Argumente gern in die ſtrenge Schlußform kleidet. *)

Letzter Kunſtgriff. Wenn man merkt, daß der Gegner überlegen iſt, und man Unrecht behalten wird, ſo werde man perſönlich, beleidigend, grob. Das Perſönlichwerden beſteht darin, daß man von dem Gegenſtand des Streites (weil man da verlorenes Spiel hat) abgeht auf den Streitenden und ſeine Perſon irgendwie angreift: man könnte es nennen argumentum ad personam, zum Unterſchied von argumentum ad hominem: dieſes geht von dem objektiven Gegenſtand ab, um ſich an Das zu halten, was der Gegner darüber geſagt oder zugegeben hat. Beim Perſönlichwerden aber verläßt man den Gegenſtand ganz und richtet ſeinen Angriff auf die Perſon des Gegners: man wird alſo kränkend, hämiſch, beleidigend, grob. Es iſt eine Appellation von den Kräften des Geiſtes an die des Leibes oder an die Thierheit. Dieſe Regel iſt ſehr beliebt, weil Jeder zur Ausführung tauglich iſt, und wird daher häufig angewandt. Nun frägt ſich, welche Gegenregel hiebei für den andern Theil gilt. Denn will er die ſelbe gebrauchen, ſo wird's eine Prügelei, oder ein Duell oder ein Injurienproceß.

Man würde ſich ſehr irren, wenn man meinte, es ſei hinreichend, ſelbſt nicht perſönlich zu werden. Denn dadurch, daß man Einem ganz gelaſſen zeigt, daß er Unrecht hat und alſo falſch urtheilt und denkt, was bei jedem dialektiſchen Siege der Fall iſt, verbittert man ihn mehr, als durch einen groben, beleidigenden Ausdruck. Warum? Weil, wie Hobbes, de Cive, Cap. 1

*) Im Manuſcript der Eriſtik bildet zwar dieſe Schlußbemerkung den Schluß, aber den eigentlichen und wahren Schluß bildet der folgende „letzte Kunſtgriff", den Schopenhauer nur „vorläufig" an eine frühere Stelle, hinter Kunſtgriff 6 des Manuſcripts, geſetzt hatte.
Der Herausgeber.

ſagt: Omnis animi voluptas omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso. — Dem Menſchen geht nichts über die Befriedigung ſeiner Eitelkeit, und keine Wunde ſchmerzt mehr, als die, welche dieſer geſchlagen wird. (Daraus ſtammen Redensarten wie: „die Ehre gilt mehr als das Leben“ u. ſ. w.) Dieſe Befriedigung der Eitelkeit entſteht hauptſächlich aus der Vergleichung Seiner mit Andern in jeder Beziehung, aber hauptſächlich in Beziehung auf die Geiſteskräfte. Dieſe eben geſchieht effective und ſehr ſtark beim Disputiren. Daher die Erbitterung des Beſiegten, ohne daß ihm Unrecht widerfahren, und daher ſein Greifen zum letzten Mittel, dieſem letzten Kunſtgriff, dem man nicht entgehen kann durch bloſſe Höflichkeit ſeinerſeits. Große Kaltblütigkeit kann jedoch auch hier aushelfen, wenn man nämlich, ſobald der Gegner perſönlich wird, ruhig antwortet, Das gehöre nicht zur Sache, und ſogleich auf dieſe zurücklenkt und fortfährt, ihm hier ſein Unrecht zu beweiſen, ohne ſeine Beleidigungen zu beachten, alſo gleichſam, wie Themiſtokles zum Eurybiades, ſagt: παταξον μεν, ακουσον δε. Das iſt aber nicht Jedem gegeben.

Die einzig ſichere Gegenregel iſt daher die, welche ſchon Ariſtoteles im letzten Kapitel der Topica giebt: Nicht mit dem Erſten dem Beſten zu disputiren, ſondern allein mit Solchen, die man kennt, und von denen man weiß, daß ſie Verſtand genug haben, nicht gar zu Abſurdes vorzubringen und dadurch beſchämt werden zu müſſen; und um mit Gründen zu disputiren, nicht mit Machtſprüchen, und um auf Gründe zu hören und darauf einzugehen; und endlich, daß ſie die Wahrheit ſchätzen, Gründe gern hören, auch aus dem Munde des Gegners, und Billigkeit genug haben, um es ertragen zu können, Unrecht zu behalten, wenn die Wahrheit auf der andern Seite liegt. Daraus folgt, daß unter Hunderten kaum Einer iſt, der werth iſt, daß man mit ihm disputire. Die Uebrigen laſſe man reden, was ſie wollen, denn desipere est juris gentium, und man bedenke, was Voltaire ſagt: La paix vaut encore mieux que la vérité, und daß ein arabiſcher Spruch iſt: „Am Baume des Schweigens hängt ſeine Frucht, der Friede.“

Anhang.

Ueber den Werth der Logik und über die Seltenheit der Urtheilskraft.

Ich halte dafür, daß die Logik bloß ein theoretiſches Intereſſe hat, um das Weſen, das geſetzmäſſige Verfahren der Vernunft kennen zu lernen, daß ſie alſo bloß Analytik ſeyn ſoll und nicht Dialektik. Praktiſchen Nutzen, um richtiger zu denken, um die Wahrheit zu finden, hat ſie gar keinen, und ſelbſt zum Disputiren wird die Kenntniß der Dialektik ſchwerlich helfen können, und ein tüchtiger Mutterwitz, durch fleiſſige Uebung geſchmeidig gemacht, wird Den, der alle dialektiſche Regeln erlernt hat, immer ſchlagen. Wer ſich zum Disputiren geſchickt machen wollte, würde es viel beſſer erreichen durch fleiſſiges Leſen der Platoniſchen Geſpräche, deren viele die vortrefflichſten Beiſpiele dialektiſcher Gewandtheit geben, beſonders wo Sokrates den Sophiſten Schlingen legt und ſolche nachher zuzieht; — viel beſſer, als durch das Studium der dialektiſchen Schriften des Ariſtoteles; denn die Regeln dieſer liegen vom einzelnen gegebenen Fall immer viel zu weit ab, als daß man ſie anwenden könnte; und um ſie herbeizuholen und dem Fall anzupaſſen iſt keine Zeit.

Die Logik kann nur auf die formale Wahrheit, nicht auf die materiale führen. Sie ſetzt das Vorhandenſeyn der Begriffe voraus und lehrt nur, wie man regelrecht damit zu operiren habe: ſie bleibt dabei immer auf dem Gebiet der Begriffe. Ob es aber in rerum natura Dinge gebe, die dieſen Begriffen entſprechen, ob die Begriffe ſich auf wirkliche Dinge beziehen, oder

bloß willkürlich erſonnen ſind, das geht ſie nichts an: darum kann auch bei dem ſchärfſten und regelrechteſten Denken oft gar kein wahrhafter Gehalt ſeyn, und es ſich um lauter Schimären drehen. So die Scholaſtik, ſo viele höchſt ſubtile Räſonnements bei willkürlichen Vorausſetzungen, beſonders in der Philoſophie.

Urtheile aus Urtheilen ableiten iſt Alles, was die Logik lehrt und was die Vernunft allein und abgeſondert durch ſich ſelbſt vermag. Um aber dieſes regelrecht und ohne Fehler zu thun, bedarf ſie keiner Wiſſenſchaft der Regeln ihres Verfahrens, ſondern ſie verfährt ganz von ſelbſt regelrecht, ſobald ſie ſich ſelbſt überlaſſen bleibt. Es wäre eigentlich ganz entſetzlich zu denken, daß die Logik praktiſchen Nutzen hätte und man durch ſie zum richtigen Denken angewieſen würde. Denn da müßte man annehmen, daß Der, welcher noch nicht Logik gelernt hätte, in Gefahr ſei, Widerſprüche zu denken, oder anzunehmen, daß zwiſchen zwei kontradiktoriſchen Gegenſätzen noch ein Drittes möglich ſei, oder Schlüſſe gelten zu laſſen, wie:

Alle Gänſe haben zwei Beine,
Cajus hat zwei Beine,
Cajus iſt eine Gans.

Und erſt aus der Logik erführe er, daß man ſo nicht denken und ſo nicht ſchließen darf. Da wäre freilich die Logik ſehr nützlich, aber das Menſchengeſchlecht übel daran. Dem iſt natürlich nicht ſo. Es iſt daher unpaſſend, wenn man *Logik* ſagt, wo man *geſunde Vernunft* meynt: man lieſt bisweilen das Lob von Schriftſtellern: „es iſt viel Logik in dem Werk“, ſtatt: „es enthält richtige Urtheile und Schlüſſe“, oder man hört: „er ſollte erſt Logik ſtudiren“ ſtatt: „er ſoll ſeine Vernunft gebrauchen und denken, ehe er ſchreibt“.

Der geſunde Menſch iſt gar nicht in Gefahr, falſch zu ſchlieſſen, aber gar ſehr, falſch zu *urtheilen*. Falſche Urtheile giebt es in Menge, hingegen falſche Schlüſſe, im Ernſte gemacht, ſind ſehr ſelten, können bloß aus Uebereilung entſpringen und werden berichtigt, ſobald man ſich irgend beſinnt. Geſunde Vernunft iſt ſo allgemein, wie richtige ſcharfe Urtheilskraft ſelten. Aber die Logik giebt bloß Anweiſung, wie man zu ſchlieſſen, d. h. wie man mit bereits fertigen Urtheilen zu verfahren, nicht

wie man die Urtheile ursprünglich zu schaffen hat. Denn dieser Ursprung liegt in der anschaulichen Erkenntniß, die außer dem Gebiete der Logik liegt. Die Urtheilskraft ist es, die die anschauliche Erkenntniß in die abstrakte überträgt, und dafür hat die Logik keine Regel zu geben. Im Schliessen wird Niemand fehlen; denn es besteht bloß darin, daß wenn ihm die drei Termini gegeben sind, er ihr Verhältniß richtig erkennt: darin fehlt kein Mensch. Aber die Schwierigkeit und die Gefahr zu fehlen liegt im Aufstellen der Prämissen, nicht im Ziehen der Konklusion daraus; dieses erfolgt nothwendig und von selbst. Die Prämissen finden, das ist das Schwere, und da verläßt uns die Logik. Erstens, die propositio major zu finden, ist Sache der reflektirenden Urtheilskraft, z. B. zu sagen: Alle Thiere mit Lungen haben Stimme. Zweitens, den terminus medius zu finden, ist Sache der subsumirenden Urtheilskraft, nämlich die Beziehung zu finden, durch welche das in Frage stehende Subjekt unter die Regel zu stehen kommt, also zu sagen: „Die Frösche sind Thiere mit Lungen". — Sind solche Urtheile vorhanden und richtig, so ist das Ziehen der Konklusion Kinderspiel, und auf dieses beziehen sich die Regeln der Logik. Die Richtigkeit der Urtheile überläßt sie der Urtheilskraft, und darin liegt allein alle Schwierigkeit. Also für falsche Schlüsse ist keine Gefahr, aber für falsche Urtheile, wie die Erfahrung bestätigt.

Nicht nur die Stärke der reflektirenden Urtheilskraft, der wir alle grossen Entdeckungen und wichtigen Wahrheiten verdanken*), erscheint nur als Ausnahme in Einzelnen, kommt dem Menschen, wie er in der Regel ist, gar nicht zu; sondern selbst die bloß subsumirende Urtheilskraft, der die Regel, der Begriff,

*) Nur durch die Kraft der reflektirenden Urtheilskraft wird aus der Menge der Gegenstände in der Natur, aus dem Haufen der Thatsachen, aus der Komplikation der einzelnen Fälle das in ihnen allen Gemeinsame, die Regel, das Naturgesetz, die in allen Fällen sich äussernde Naturkraft erkannt.

das Abſtrakte gegeben wird, und der zugleich die Anſchauung die Fälle in Menge darbietet, und der nun bloß obliegt zu ſehen, ob dieſe Fälle unter die Regel gehören, — ſelbſt dieſe ſubſumirende Urtheilskraft iſt kaum dem gewöhnlichen Menſchen zuzuerkennen; wenigſtens iſt ſie bei den Meiſten höchſt ſchwach. Denn wir ſehen ja ihr Urtheil, ſelbſt da, wo nicht, wie meiſtens, ihr Intereſſe es gänzlich beſticht, bloß durch Autorität geleitet: ſie treten in die Fußſtapfen Anderer, ſagen nach was ſie von Andern ſagen hören, geben ihren Beifall, ihren Tadel durchaus nur nach fremdem Beiſpiel. Wird geklatſcht, ſo klatſchen ſie mit; wird gepfiffen, ſo pfeifen ſie auch. Sehn ſie, daß Einem nachgelaufen wird, ſo fragen ſie weiter nicht warum, ſondern laufen mit nach; ſehen ſie Einen verlaſſen, ſo hüten ſie ſich zu ihm zu treten. Vielleicht kommt im Leben der allermeiſten Menſchen gar kein Fall vor, von dem ſich ſagen lieſſe, ſie hätten einmal bloß nach Gebrauch ihrer eigenen Urtheilskraft ſich beſtimmt und entſchieden. Sie ſind wirklich den Schaafen ähnlich, die dem Leithammel nachgehen: iſt der über eine Hecke oder Graben geſprungen, ſo ſpringen ſie alle darüber; iſt er aber umgekehrt, ſo kehren ſie alle um. Wenn Das nicht ſo wäre, wie wäre es dann zu begreifen, daß jede neue, von ihrem eigenen Glanze erhellte und mit ewiger Kraft ausgerüſtete Wahrheit trotzdem allen jedesmal einen ſo kräftigen Widerſtand erleiden müſſte vom alten hergebrachten Irrthum? — Studiren Sie die Geſchichte der Wiſſenſchaften, da werden Sie ſehen, wie jede neue, wichtige Wahrheit einen Rieſenkampf zu beſtehen hatte bei ihrem Auftreten. Erſtlich findet ſie ganz taube Ohren, wird gar nicht beachtet; dann wird ihr im Triumph das Idol des alten Irrthums entgegengehalten, daß ſie davor verſteinern ſoll, wie vor dem Gorgonenhaupt. Weil ſie Das nicht thut, ſo erhebt ſich nun das allgemeine Geſchrei wider ſie; ſie wird geleugnet und verdammt. Wie kommt ſie dennoch zuletzt durch? — Dadurch, daß im Fortgang der Zeit einzelne mit Urtheilskraft begabte Männer ſie dem Haufen zum Trotz anerkennen, ſelbſt ſich anderweitig Autorität erwerben, und nun endlich ihr Urtheil, ihre Autorität die Menge beſtimmt. Das geht aber ſehr langſam, und gewöhnlich kommt es dahin erſt dann, wann der Urheber ſein Märtyrerthum vollendet hat und von ſeinem ſauren Tagewerk ruht. Wollen Sie Beiſpiele, rufen

Sie ſich die Geſchichte von Kopernikus, Galilei zurück, leſen Sie die Geſchichte der Entdeckung des Blutumlaufs von Harvey und der Anerkennung derſelben 30 Jahre nachher. Die ganze Litterargeſchichte zeigt ja überall daſſelbe und zeigt, wie viel Urtheilskraft der gewöhnliche Menſch hat. Oder wollen Sie ein ganz friſches Beiſpiel, deſſen allmäligen Fortgang und Entwickelung Sie wohl hoffentlich Alle noch erleben werden, da Sie noch viel Zeit vor ſich haben: Es iſt die Göthiſche Farbenlehre. In ihr hat der größte Mann, den Teutſchland durch alle Jahrhunderte hervorgebracht, in ihr hat Göthe den alten Irrthum der Newtoniſchen Farbentheorie auf das Klarſte, Bündigſte, Faßlichſte widerlegt. Sein Buch liegt ſeit 10 Jahren da*): ich, und ſeitdem noch einige Wenige haben deſſen Wahrheit anerkannt und öffentlich bezeugt. Die übrige gelehrte Welt hat einmüthig jener Lehre den Stab gebrochen und hält feſt am alten Newtoniſchen Credo. — Durch ihr Benehmen in dieſer Sache bereitet ſie der Nachwelt herrliche Anekdoten. — So wenig Urtheilskraft iſt weſentlich Eigenthum des Menſchen als ſolchen.

(Die vorlauteſten Schreier ſind die Leithammel. Darum können litterariſche Zeitungen beſtehen, wo die Leute von Ungenannten und Unbekannten, die unverſchämt genug ſind, ſich unberufen zu Richtern aufzuwerfen, und feige genug, nicht anonym geſchriebene Bücher anonym anzugreifen, ſich vorurtheilen laſſen, was ſie nachurtheilen ſollen: und ſo kommt es, daß die Kränze des Ruhms bei der Mitwelt die Journaliſten vertheilen, nämlich Kränze, die etwan ſo lange grün bleiben, als der Jahrgang des Journals cirkulirt. Aber die immergrünen Kränze, die nicht mit Schaumgold, wie die Weihnachtsbäume geziert ſind, ſondern mit ächtem Golde, und die unverſehrt ein Jahrhundert nach dem andern kommen ſehen und nicht verwelken: dieſe Kränze werden nicht von Journaliſten ausgetheilt.)

Wenn nun aber der Mangel an Urtheilskraft meiſtens durch die Krücke fremder Autorität erſetzt wird; ſo hat jene außerdem noch einen poſitiven Feind im Innern, am eigenen Willen, an der Neigung. Immer iſt der Wille der heimliche Gegner des Intellekts: daher heißt reiner Verſtand, reine Vernunft, ein

*) Schopenhauer ſchrieb dies 1821. Der Herausg.

ſolcher, der frei iſt von allem Einfluß des Willens, d. i. der Neigung, und daher bloß ſeinen eigenen Geſetzen folgt.

Dieſerwegen nun will ich Ihnen zuförderſt eine Regel geben, wie Sie es zu machen haben, wenn Sie Einen von einer Wahrheit überzeugen wollen, die in geradem Widerſpruch ſteht mit einem Irrthum, den er lebhaft feſthält, und folglich mit ſeinem Intereſſe. Dieſes iſt entweder material, d. h. der Inhalt des Irrthums iſt ſein Vortheil, z. B. wenn er viele Leibeigene hat und Sie wollen ihm die Barbarei der Leibeigenſchaft demonſtriren; oder bloß formal, d. h. er haftet an der irrigen Meinung bloß, weil er einmal dieſe Meinung angenommen, und Keiner ſich gern ſeine Meinung als falſch beweiſen läßt. Für ſolche Fälle nun iſt die Regel leicht und natürlich, wird aber doch nicht beobachtet. Es iſt dieſe: Man ſoll die Prämiſſen vorhergehen und die Konkluſion folgen laſſen. Meiſtens verfährt man gerade umgekehrt. Aus Eifer, Haſtigkeit und Rechthaberei ſchreien wir die Konkluſion laut und gellend Dem entgegen, der am entgegengeſetzten Irrthum haftet. Hiedurch wird er nun gleich kopfſcheu und ſtemmt nun ſeinen Willen gegen alle Gründe und Prämiſſen, die wir nachher beibringen, und von denen er nun ſchon weiß, zu welcher ihm verhaſſten Konkluſion ſie führen ſollen. Damit iſt denn Alles verdorben. Unſerer Regel aber zufolge ſollen wir, ſtatt deſſen, die Konkluſion ganz in petto behalten, ſie zudecken und bloß die Prämiſſen geben, dieſe aber vollſtändig, deutlich, allſeitig. Die Konkluſion aber ſpreche man gar nicht aus, ſondern überlaſſe dem zu Ueberzeugenden ſelbſt, ſie zu ziehn. Er wird dies nun nachher heimlich für ſich thun, und deſto aufrichtiger. Er giebt ſodann leichter der Wahrheit Eingang, weil er nicht die Beſchämung hat, überzeugt worden zu ſeyn, ſondern den Stolz, ſich ſelbſt überzeugt zu haben. So leiſe muß die Wahrheit unter den Menſchen auftreten. Ja noch mehr, in hohen und gefährlichen Fällen, wo es nämlich gefährlich iſt, einem ſanktionirten Irrthum zu widerſprechen, iſt es nicht genug, die Konkluſion nicht auszuſprechen und ſie zuzudecken, ſondern man kann auch noch, nachdem man die Prämiſſen völlig gegeben, eine ganz falſche Konkluſion ziehen, gerade die, welche dem ſanktionirten Irrthum gemäß iſt.

Antony: Yes, Brutus says he was ambitious,
And Brutus is an honorable man.

So handgreiflich der Betrug iſt, wird er doch nicht ſogleich bemerkt, eben weil die Leute ſo feſt von dem Irrthum eingenommen ſind. Erſt allmälig ziehn ſie ſelbſt die richtige Konkluſion; denn der Grund des Erkennens zieht, wie jeder Grund, ſeine Folge nothwendig nach ſich, und die Wahrheit kommt an den Tag. (So hat es Kant gemacht.) Solche Schleichwege muß auf dieſer Welt die Wahrheit gehen.*)

---

*) Die hier gegebene Regel, die Prämiſſen vorangehen, die Konkluſion aber folgen zu laſſen, giebt Schopenhauer auch in der „Welt als Wille und Vorſtellung" in dem Capitel zur Rhetorik (Bd. II, Cap. 11). Der Herausgeber.

2. Ueber das Intereſſante.

An den Werken der Dichtkunſt, namentlich der epiſchen und dramatiſchen, findet eine Eigenſchaft Raum, welche von der Schönheit verſchieden iſt: das Intereſſante. — Die Schönheit beſteht darin, daß das Kunſtwerk die Ideen der Welt überhaupt, die Dichtkunſt beſonders die Ideen des Menſchen deutlich wiedergiebt und dadurch auch den Hörer zur Erkenntniß der Ideen hinleitet. Die Mittel der Dichtkunſt zu dieſem Zwecke ſind Aufſtellung bedeutender Karaktere und Erfindung von Begebenheiten zur Herbeiführung bedeutſamer Situationen, durch welche jene Karaktere eben veranlaßt werden, ihre Eigenthümlichkeiten zu entfalten, ihr Inneres aufzuſchließen; ſo daß durch ſolche Darſtellung die vielſeitige Idee der Menſchheit deutlicher und vollſtändiger erkannt wird. Schönheit überhaupt aber iſt die unzertrennliche Eigenſchaft der erkennbar gewordenen Idee, oder ſchön iſt Alles, worin eine Idee erkannt wird; denn ſchön ſeyn heißt eben eine Idee deutlich ausſprechen.

Wir ſehn, daß die Schönheit immer Sache des Erkennens iſt und bloß an das Subjekt der Erkenntniß ſich wendet, nicht an den Willen. Wir wiſſen ſogar, daß die Auffaſſung des Schönen, im Subjekt, ein gänzliches Schweigen des Willens vorausſetzt. Hingegen intereſſant nennen wir ein Drama oder eine erzählende Dichtung dann, wann die dargeſtellten Begebenheiten und Handlungen uns einen Antheil abnöthigen, dem-

jenigen ganz ähnlich, welchen wir bei wirklichen Begebenheiten, darin unsre eigene Person mit verflochten ist, empfinden. Das Schicksal der dargestellten Personen wird dann in eben der Art, wie unser eigenes, empfunden: wir erwarten mit Anspannung die Entwickelung der Begebenheiten, verfolgen mit Begierde ihren Fortgang, empfinden wirkliches Herzklopfen beim Herannahen der Gefahr, unser Puls stockt, wann solche den höchsten Grad erreicht hat, und klopft wieder schneller, wann der Held plötzlich gerettet wird; wir können das Buch nicht weglegen, ehe wir zum Ende gekommen, wachen auf diese Art tief in die Nacht, aus Antheil an den Besorgnissen unsers Helden, wie wohl sonst durch unsere eigenen Sorgen. Ja, wir würden, statt Erholung und Genuß, bei solchen Darstellungen alle die Pein empfinden, die uns das wirkliche Leben oft auferlegt, oder wenigstens die, welche in einem beängstigenden Traum uns verfolgt, wenn nicht, beim Lesen oder beim Schauen im Theater, der feste Boden der Wirklichkeit uns immer zur Hand wäre und wir, sobald ein zu heftiges Leiden uns affizirt, auf ihn uns rettend die Täuschung jeden Augenblick unterbrechen und dann wieder beliebig uns ihr von Neuem hingeben könnten, ohne jenes mit so gewaltsamem Uebergang zu vollbringen, wie wenn wir vor den Schreckgestalten eines schweren Traumes uns endlich nur durch das Erwachen retten.

Es ist offenbar, daß, was von einer Dichtung dieser Art in Bewegung gesetzt wird, unser *Wille* ist und nicht bloß die reine *Erkenntniß*. Das Wort „interessant" bedeutet eben daher überhaupt Das, was dem individuellen Willen Antheil abgewinnt, quod nostra interest. Hier scheidet sich deutlich das Schöne vom Interessanten: Jenes ist die Sache der Erkenntniß und zwar der *allerreinsten*; Dieses wirkt auf den *Willen*. Sodann besteht das Schöne im Auffassen der Ideen, welche Erkenntniß den Satz vom Grunde verlassen hat: hingegen das Interessante entsteht immer aus dem Gange der Begebenheiten, d. h. aus Verflechtungen, welche nur durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten möglich sind.

Die wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Interessanten und dem Schönen ist nun deutlich. Als eigentlichen Zweck jeder Kunst, mithin auch der Dichtkunst, haben wir das Schöne er-

kannt. Es frägt ſich alſo nur, ob das Intereſſante etwan ein zweiter Zweck der Dichtkunſt iſt, oder ob Mittel zur Darſtellung des Schönen, oder ob durch dieſes als weſentliches Accidens herbeigeführt, oder ob wenigſtens mit dieſem Hauptzweck vereinbar, oder endlich ob ihm entgegen und ſtörend.

Zuvörderſt: Das Intereſſante findet ſich allein bei Werken der Dichtkunſt ein, nicht bei denen der bildenden Künſte, der Muſik und Architektur. Bei dieſen läßt es ſich nicht einmal denken: es ſei denn als etwas ganz Individuelles für Einen oder einige Beſchauer, wie wenn das Bild Porträtt einer geliebten oder gehaßten Perſon wäre, das Gebäude mein Wohnhaus oder mein Gefängniß, die Muſik mein Hochzeitstanz oder der Marſch, mit dem ich zu Felde zog. Ein Intereſſantes dieſer Art iſt offenbar dem Weſen und Zweck der Kunſt völlig fremd, ja ſtörend, ſofern es ganz von der reinen Kunſtbeſchauung ableitet. Es möchte ſich finden, daß dieſes in geringerm Grade von allem Intereſſanten gilt.

Weil das Intereſſante nur dadurch entſteht, daß unſer Antheil an der poetiſchen Darſtellung gleich dem an einem Wirklichen wird; ſo iſt es offenbar dadurch bedingt, daß die Darſtellung für den Augenblick täuſcht; und dieſes kann ſie nur durch ihre Wahrheit. Wahrheit aber gehört zur Kunſtvollendung. Das Bild, die Dichtung ſoll wahr ſeyn, wie die Natur ſelbſt; zugleich aber auch durch Hervorhebung des Weſentlichen und Karakteriſtiſchen, durch Zuſammendrängung aller weſentlichen Aeuſſerungen des Darzuſtellenden und durch Ausſonderung alles Unweſentlichen und Zufälligen die Ideen deſſelben rein hervortreten laſſen und dadurch zur idealen Wahrheit werden, die ſich über die Natur erhebt.

Mittelſt der Wahrheit alſo hängt das Intereſſante zuſammen mit dem Schönen, indem die Wahrheit die Täuſchung herbeiführt. Aber das Ideale der Wahrheit könnte ſchon der Täuſchung Eintrag thun, indem Solches einen durchgängigen Unterſchied zwiſchen Dichtung und Wirklichkeit herbeiführt. Weil aber auch das Wirkliche mit dem Idealen möglicherweiſe zuſammentreffen kann, ſo hebt dieſer Unterſchied nicht geradezu nothwendig alle Täuſchung auf. Bei den bildenden Künſten liegt im Umfang der Mittel der Kunſt eine Grenze, welche die Täu-

schung ausschließt: nämlich die Skulptur giebt blosse Form ohne Farbe, ohne Augen und ohne Bewegung; die Malerei blosse Ansicht von einem Punkte aus, eingeschlossen durch scharfe Gränzen, die das Bild von der ringsum hart anliegenden Wirklichkeit trennen: daher hier die Täuschung und dadurch der Antheil gleich dem an einem Wirklichen oder das Interessante ausgeschlossen, hiedurch wieder der Wille sofort aus dem Spiele gesetzt und das Objekt allein der reinen antheilslosen Betrachtung überliefert wird. Nun ist es höchst merkwürdig, daß eine Afterart der bildenden Künste diese Gränzen überspringt, die Täuschung des Wirklichen und damit das Interessante herbeiführt, sofort aber die Wirkung der ächten Künste verwirkt und nicht mehr als Mittel zur Darstellung des Schönen, d. h. zur Mittheilung der Erkenntniß der Ideen brauchbar ist. Es ist die Kunst der Wachsfiguren. Und hiemit möchte wohl die Gränze bezeichnet seyn, welche sie ausschließt vom Gebiet der schönen Künste. Sie täuscht, wenn meisterhaft ausgeführt, vollkommen, eben dadurch aber stehn wir ihrem Werke gleich einem wirklichen Menschen gegenüber, der als solcher schon vorläufig ein Objekt für den Willen, d. h. interessant ist, also den Willen erweckt und dadurch das reine Erkennen aufhebt: wir treten vor die Wachsfigur mit der Scheu und Behutsamkeit, wie vor einen wirklichen Menschen, unser Wille ist aufgeregt und erwartet, ob er lieben oder hassen, fliehen oder angreifen soll, erwartet eine Handlung. Weil die Figur dann aber doch leblos ist, so bringt sie den Eindruck einer Leiche hervor und macht so einen mißfälligen Eindruck. Hier ist das Interessante vollkommen erreicht, und doch gar kein Kunstwerk geliefert: also ist das Interessante an sich gar nicht Kunstzweck.

Dies geht auch daraus hervor, daß selbst in der Poesie bloß die dramatische und die erzählende Gattung des Interessanten fähig sind: wäre es neben dem Schönen Zweck der Kunst; so stände die lyrische Poesie schon an sich dadurch um die Hälfte tiefer, als jene beiden andern Gattungen.

Jetzt zur zweiten Frage. Nämlich: Wäre das Interessante ein Mittel zur Erreichung des Schönen, so müßte jede interessante Dichtung auch schön seyn. Das ist aber keineswegs. Oft fesselt uns ein Drama oder Roman durch das Interessante und ist dabei so leer an allem Schönen, daß wir uns hinterher schämen,

dabei geweilt zu haben. Dies iſt der Fall bei manchem Drama, welches durchaus kein reines Bild vom Weſen der Menſchheit und des Lebens giebt, Karaktere zeigt, die ganz flach geſchildert oder gar verzeichnet und eigentlich Monſtroſitäten ſind, dem Weſen der Natur entgegen: aber der Lauf der Begebenheiten, die Verflechtungen der Handlung ſind ſo intrikat, der Held iſt unſerm Herzen durch ſeine Lage ſo empfohlen, daß wir uns nicht zufrieden geben können, bis wir das Gewirre entwickelt und den Helden in Sicherheit wiſſen; der Gang der Handlung iſt dabei ſo klüglich beherrſcht und gelenkt, daß wir ſtets auf die weitere Entwickelung geſpannt werden und ſie doch keineswegs errathen können, ſo daß zwiſchen Anſpannung und Ueberraſchung unſer Antheil ſtets lebhaft bleibt und wir ſehr kurzweilig unterhalten, den Lauf der Zeit nicht ſpüren. Dieſer Art ſind die meiſten Stücke von Kotzebue. Für den großen Haufen iſt Dies das Rechte: denn er ſucht Unterhaltung, Zeitvertreib, nicht Erkenntniß, und das Schöne iſt Sache der Erkenntniß, daher die Empfänglichkeit dafür ſo verſchieden iſt, wie die intellektuellen Fähigkeiten. Für die innere Wahrheit des Dargeſtellten, ob es dem Weſen der Menſchheit entſpricht oder ihm entgegen iſt, hat der große Haufe keinen Sinn. Das Flache iſt ihm zugänglich, die Tiefen des menſchlichen Weſens ſchließt man vergeblich vor ihm auf.

Auch iſt zu bemerken, daß Darſtellungen, deren Werth im Intereſſanten liegt, bei der Wiederholung verlieren, weil ſie dann die Begierde auf den weitern Erfolg, der nun ſchon bekannt iſt, nicht mehr erregen können. Die öftere Wiederholung macht ſie dem Zuſchauer ſchaal und langweilig. Dagegen gewinnen Werke, deren Werth im Schönen liegt, durch die öftere Wiederholung, weil ſie mehr und mehr verſtanden werden.

Jenen dramatiſchen Darſtellungen parallel gehen die meiſten erzählenden, die Geſchöpfe der Phantaſie jener Männer, welche zu Venedig und Neapel den Hut auf die Straſſe legen und daſtehn, bis ein Auditorium ſich geſammelt hat, dann eine Erzählung anſpinnen, deren Intereſſantes die Zuhörer ſo feſſelt, daß, wenn die Kataſtrophe herannaht, der Erzähler den Hut nimmt und bei den feſtgebannten Theilnehmern ſeinen Lohn einſammeln kann, ohne zu fürchten, daß ſie jetzt davonſchleichen: dieſelben

Männer treiben in Deutschland ihr Gewerbe weniger unmittelbar, sondern durch die Vermittelung der Verleger, Leipziger Messen und Bücherverleiher, wofür sie denn auch nicht in so zerlumpten Röcken umhergehen, als ihre Kollegen in Welschland, und die Kinder ihrer Phantasie unter dem Titel von Romanen, Novellen, Erzählungen, romantischen Dichtungen, Mährchen u. s. w. dem Publiko darbieten, welches hinter dem Ofen und im Schlafrock mit mehr Bequemlichkeit, aber auch mit mehr Geduld, sich zum Genuß des Interessanten anschicken mag. Wie sehr dergleichen Produktionen meistens von allem ästhetischen Werth entblößt sind, ist bekannt, und doch ist vielen die Eigenschaft des Interessanten durchaus nicht abzusprechen: wie könnten sie auch sonst so viele Theilnahme finden?

Wir sehn also, daß das Interessante nicht nothwendig das Schöne herbeiführt, — welches die zweite Frage war. Aber auch umgekehrt führt das Schöne nicht nothwendig das Interessante herbei. Bedeutende Karaktere können dargestellt, die Tiefen der menschlichen Natur an ihnen aufgeschlossen und das Alles an außerordentlichen Handlungen und Leiden sichtbar gemacht seyn, so daß das Wesen der Welt und des Menschen in den kräftigsten und deutlichsten Zügen uns aus dem Bilde entgegentritt, ohne daß durch das beständige Fortschreiten der Handlung, durch die Verwicklung und unerwartete Lösung der Umstände eigentlich unser Interesse am Lauf der Begebenheiten in hohem Grade erregt sei. Die unsterblichen Meisterwerke Shakespeare's haben wenig Interessantes, die Handlung schreitet nicht in gerader Linie vorwärts, sie zögert, wie im ganzen Hamlet, sie dehnt sich seitwärts in die Breite aus, wie im Kaufmann von Venedig, während die Länge die Dimension des Interessanten ist; die Scenen hängen nur locker zusammen, wie im Heinrich IV. Daher wirken Shakespeare's Dramen nicht merklich auf den grossen Haufen.

Die Forderungen des Aristoteles und ganz besonders die der Einheit der Handlung sind auf das Interessante abgesehen, nicht auf das Schöne. Ueberhaupt sind diese Forderungen dem Satze vom Grunde gemäß abgefaßt; wir aber wissen, daß die Idee und folglich das Schöne eben nur für diejenige Erkenntniß da ist, welche sich von der Herrschaft des Satzes vom Grunde

losgeriſſen hat. Auch dieſes eben ſcheidet das Intereſſante vom Schönen, da Jenes offenbar der Betrachtungsweiſe angehört, die dem Satz vom Grunde folgt, das Schöne hingegen dem Inhalt dieſes Satzes ſtets fremd iſt. — Die beſte und treffendeſte Widerlegung der Einheiten des Ariſtoteles iſt die von Manzoni in der Vorrede zu ſeinen Trauerſpielen.

Was von Shakeſpeare's, das Selbe gilt auch von Göthe's dramatiſchen Werken: ſelbſt Egmont wirkt nicht auf die Menge, weil faſt keine Verwickelung und Entwickelung da iſt: nun gar der Taſſo und die Iphigenia! — Daß die griechiſchen Tragiker nicht die Abſicht hatten, durch das Intereſſante auf die Zuſchauer zu wirken, iſt offenbar daraus, daß ſie zum Stoff ihrer Meiſterwerke faſt immer allgemein bekannte und ſchon öfter dramatiſch behandelte Begebenheiten nahmen: hieraus ſehn wir auch, wie empfänglich das griechiſche Volk für das Schöne war, da es zur Würze des Genuſſes derſelben nicht des Intereſſes unerwarteter Begebenheiten und einer neuen Geſchichte bedurfte.

Auch die erzählenden Meiſterwerke haben ſelten die Eigenſchaft des Intereſſanten: Vater Homer legt uns das ganze Weſen der Welt und des Menſchen offen, aber er iſt nicht bemüht, unſere Theilnahme durch die Verflechtung der Begebenheiten zu reizen, noch durch unerwartete Verwickelungen uns zu überraſchen: ſein Schritt iſt zögernd, er weilt bei jeder Scene und legt uns mit Gelaſſenheit ein Bild nach dem andern vor, es ſorgſam ausmalend: indem wir ihn leſen, regt ſich in uns keine leidenſchaftliche Theilnahme, wir verhalten uns rein erkennend, unſern Willen regt er nicht auf, ſondern ſingt ihn zur Ruhe: es koſtet uns keine Ueberwindung, die Lektüre abzubrechen, denn wir ſind nicht im Zuſtande der Anſpannung. Daſſelbe gilt noch mehr vom Dante, der ſogar eigentlich kein Epos, ſondern nur ein beſchreibendes Gedicht geliefert hat. Daſſelbe ſehn wir ſogar an den vier unſterblichen Romanen, am Don Quixote, am Triſtram Shandy, an der neuen Heloiſe und am Wilhelm Meiſter. Unſer Intereſſe zu erregen iſt keineswegs der Hauptzweck: im Triſtram Shandy iſt ſogar am Ende des Buches der Held erſt acht Jahre alt.

Andererſeits dürfen wir nicht behaupten, daß das Intereſſante nie in Meiſterwerken anzutreffen ſei. Wir finden es in

Schiller's Dramen ſchon in merklichem Grade, daher ſie auch die Menge anſprechen: der König Oedipus des Sophokles hat es auch: unter den erzählenden Meiſterwerken hat es der Roland des Arioſto: ja, als ein Beiſpiel des Intereſſanten im höchſten Grade, wo es mit dem Schönen zuſammengeht, haben wir einen vortrefflichen Roman von Walter Scott, The tales of my Landlord, 2. series. Es iſt das intereſſanteſte Dichterwerk, das ich kenne, und an ihm kann man am Deutlichſten alle vorhin im Allgemeinen angegebenen Wirkungen des Intereſſanten wahrnehmen; zugleich aber iſt dieſer Roman durchweg ſehr ſchön, zeigt uns die mannichfaltigſten Bilder des Lebens, mit frappanter Wahrheit gezeichnet, und ſtellt höchſt verſchiedene Karaktere mit großer Richtigkeit und Treue auf.

Vereinbar mit dem Schönen iſt alſo das Intereſſante allerdings, — und Dies war die dritte Frage: jedoch möchte wohl der ſchwächere Grad der Beimiſchung des Intereſſanten dem Schönen am Dienlichſten befunden werden, und das Schöne iſt ja und bleibt der Zweck der Kunſt. Das Schöne ſteht dem Intereſſanten in doppelter Hinſicht entgegen, erſtlich ſofern das Schöne in der Erkenntniß der Idee liegt, welche Erkenntniß ihr Objekt ganz heraushebt aus den Formen, die der Satz vom Grund ausſpricht; hingegen liegt das Intereſſante hauptſächlich in den Begebenheiten, und die Verflechtungen dieſer entſtehn eben am Leitfaden des Satzes vom Grunde. Zweitens wirkt das Intereſſante durch Aufregung unſers Willens; hingegen das Schöne iſt bloß da für die reine und willenloſe Erkenntniß. Dennoch iſt bei dramatiſchen und erzählenden Werken eine Beimiſchung des Intereſſanten nothwendig, wie flüchtige, bloß gasartige Subſtanzen einer materiellen Baſis bedürfen, um aufbewahrt und mitgetheilt zu werden; theils weil es ſchon von ſelbſt aus den Begebenheiten hervorgeht, welche erfunden werden müſſen, um die Karaktere in Aktion zu ſetzen; theils weil das Gemüth ermüden würde, mit ganz antheilsloſem Erkennen von Scene zu Scene, von einem bedeutſamen Bilde zu einem neuen überzugehen, wenn es nicht durch einen verborgenen Faden dahin gezogen würde: dieſer eben iſt das Intereſſante: es iſt der Antheil, den uns die Begebenheit als ſolche abnöthigt, und welcher als Bindemittel der Aufmerkſamkeit das Gemüth lenkſam macht, dem

Dichter zu allen Theilen ſeiner Darſtellung zu folgen. Wenn das Intereſſante eben hinreicht, Dieſes zu leiſten, ſo iſt ihm vollkommen Genüge geſchehen: denn es ſoll zur Verbindung der Bilder, durch welche der Dichter uns die Idee zur Erkenntniß bringen will, nur ſo dienen, wie eine Schnur, auf welche Perlen gereiht ſind, ſie zuſammenhält und zum Ganzen einer Perlenſchnur macht. Aber das Intereſſante wird dem Schönen nachtheilig, ſobald es dieſes Maaß überſchreitet: dies iſt der Fall, wenn es uns zu ſo lebhaftem Antheil hinreißt, daß wir bei jeder ausführlichen Schilderung, die der erzählende Dichter von einzelnen Gegenſtänden macht, oder bei jeder längern Betrachtung, die der dramatiſche Dichter ſeine Perſonen anſtellen läßt, ungeduldig werden, den Dichter anſpornen möchten, um nur raſcher die Entwickelung der Begebenheiten zu verfolgen. Denn in epiſchen und dramatiſchen Werken, wo das Schöne und das Intereſſante gleich ſehr vorhanden ſind, iſt das Intereſſante der Feder in der Uhr zu vergleichen, welche das Ganze in Bewegung ſetzt, aber, wenn ſie ungehindert wirkte, das ganze Werk in wenig Minuten abrollen würde: hingegen das Schöne, indem es uns bei der ausführlichen Betrachtung und Schilderung jedes Gegenſtandes feſthält, iſt hier, was in der Uhr die Trommel, welche die Entwickelung der Feder hemmt.

Das Intereſſante iſt der Leib des Gedichts, das Schöne die Seele.

In epiſchen und dramatiſchen Dichtungen iſt das Intereſſante, als nothwendige Eigenſchaft der Handlung, die *Materie*, das Schöne die *Form*: dieſe bedarf jener, um ſichtbar zu werden.*)

---

*) Dieſer letzte Satz iſt 1840 hinzugeſchrieben. Auch befindet ſich zum Schluß am Rande des Manuſcripts die Bemerkung: „Hieran ließe ſich ſchließen, was M. S. B. 19, p. 8 über die *Langweiligkeit* ſteht.“ Dieſes Citat verweiſt auf eine zu Dresden 1818 auf der 8ten Seite des 19ten Bogens der „Manuſcripte“ geſchriebene Stelle, welche Stelle ich in den hinterlaſſenen Manuſcripten nachgeſucht, aber bereits von Schopenhauer durchſtrichen gefunden habe. Schopenhauer hat dieſelbe nämlich ſchon für die Parerga benutzt, wo ſie ſich (Bd. II, Cap. 23, S. 434 der 1. Aufl., S. 555 der 2. Aufl.) befindet. Sie handelt von der *Langweiligkeit* der Schriften und unterſcheidet eine *objektive* und eine *ſubjektive* Langweiligkeit. „Die objektive ent-

ſpringt allemal aus dem hier in Rede ſtehenden Mangel, alſo daraus, daß der Autor gar keine vollkommen deutliche Gedanken, oder Erkenntniſſe, mitzutheilen hat. Denn wer ſolche hat, arbeitet auf ſeinen Zweck, die Mittheilung derſelben, in gerader Linie hin, liefert daher überall deutlich ausgeprägte Begriffe und iſt ſonach weder weitſchweifig, noch nichtsſagend, noch konfus, folglich nicht langweilig. Selbſt wenn ſein Grundgedanke ein Irrthum wäre; ſo iſt er, in ſolchem Fall, doch deutlich gedacht und wohl überlegt, alſo wenigſtens formell richtig, wodurch die Schrift immer noch einigen Werth behält. Hingegen iſt, aus denſelben Gründen, eine objektiv langweilige Schrift allemal auch ſonſt werthlos. — Die ſubjektive Langweiligkeit hingegen iſt eine bloß relative: ſie hat ihren Grund im Mangel an Intereſſe für den Gegenſtand, beim Leſer; dieſer aber in irgend einer Beſchränktheit deſſelben. Subjektiv langweilig kann daher auch das Vortrefflichſte ſeyn, nämlich Dieſem oder Jenem; wie umgekehrt auch das Schlechteſte Dieſem oder Jenem ſubjektiv kurzweilig ſeyn kann; weil der Gegenſtand, oder der Schreiber, ihn intereſſirt."

Faßt man, wie hier Schopenhauer thut, das Langweilige als das Gegentheil des Intereſſanten, ſo ſcheint ſich aus der Unterſcheidung eines zweifachen Langweiligen auch die eines zweifachen Intereſſanten, nämlich eines ſubjektiv und eines objektiv Intereſſanten, zu ergeben. Der Herausgeber.

3. Materialien zu einer Abhandlung über den argen Unfug, der in jetziger Zeit mit der deutschen Sprache getrieben wird. *)

A. Allgemeine Bemerkungen.

Eine fixe Idee hat sich aller deutschen Schriftsteller und Schreiber jeder Art, vielleicht mit wenigen, mir nicht bekannten Ausnahmen, bemächtigt: sie wollen die deutsche Sprache zusammenziehn, sie kompakter, koncifer machen. Zu diesem Ende ist ihr oberster Grundsatz, überall das kürzere Wort dem gehörigen oder passenden vorzuziehen. Er wird bald auf Kosten der Grammatik, bald auf Kosten des Sinnes, endlich und wenigstens auf Kosten des Wohlklangs durchgesetzt, und zwar so, daß sie sich Gewaltthätigkeiten jeder Art gegen die Sprache erlauben: sie muß biegen oder brechen. Die erste ist das Ausmerzen aller doppelten Vokale und tonverlängernden h, und das sehr ergiebige Wegknapsen der Präfixa und Affixa der Worte, und überhaupt aller Silben, deren Werth und Bedeutung der Schreiber unter seiner 2 Zoll dicken Hirnschaale weder versteht, noch fühlt.

*) Ein an einer anderen Stelle des Manuscripts beigeschriebener, variirender Titel lautet: „Ueber die allgemeine und allseitig mit Wetteifer betriebene methodische Verhunzung der deutschen Sprache."

Der Herausgeber.

Die zweite (der Dignität und Wirksamkeit nach) ist die Verbannung des Plusquamperfekti und Perfekti aus der Sprache, an deren Stelle überall das Imperfekt funktioniren muß: mag Sinn oder Unsinn dabei herauskommen! es ist kürzer.

Die dritte ist die Konstruktion regelwidriger, geschrobener, verdrehter, holpriger, geschmackloser und halb sinnloser Perioden, die man dreimal lesen muß, um zu errathen, was damit gesagt seyn soll; wonach man dann zugleich inne wird, daß der Zweck des ganzen Gallimathias war, ein oder das andere Wörtchen, welches der Sinn und die Sprache erforderten, zu eliminiren und so zu lukriren; — bei welcher Entdeckung man aber riskirt, daß Einem die Phantasie plötzlich den dummen Triumph ob dieses Gelingens auf dem dummen Gesicht des Schreibers vorhält: ein provokanter Anblick.

Nachdem man durch alle diese Streiche und Verwegenheiten sich gewöhnt hat, mit der Sprache umzuspringen, wie es beliebt und gefällt, wie mit einem herrenlosen Hunde; so gelangt man dahin, Sprachverbesserungen, die nicht den Zweck der Abkürzung und Buchstabenersparniß haben, aus blossem Muthwillen vorzunehmen: weil man nämlich an neuen Gedanken total bankrott ist, will man neue Worte zu Markte bringen, bloß um dadurch seine Originalität an den Tag zu legen.

Heut zu Tage ist in Deutschland kein Schriftsteller (wie doch in allen andern Ländern) bemüht, vor Allem korrekt zu schreiben; vielmehr sucht jeder, durch die absurdesten, auf Buchstabenknickerei hinauslaufenden Sprachverhunzungen seinen ganzen Unverstand an den Tag zu legen, und die Uebrigen bezeugen Beifall durch Annahme seiner Verhunzungen. Jeder Sudler vermeint, Herr und Meister über die Sprache zu seyn und nach Gutdünken mit ihr umspringen zu können, Worte gebrauchen zu dürfen in einem Sinn, den sie nie gehabt, Silben wegschneiden, neue Worte zusammensetzen oder gar sie erfinden, und Präpositionen ohne Auswahl, wie sich's eben trifft, anwenden zu dürfen; z. B. „beruht in" statt „beruht auf." Ein angesehener Theologe spricht uns von einem entsetzten Professor, meint aber damit nicht „perterritus", sondern „abgesetzt": und bloß um einen Buchstaben zu ersparen, schreibt er diesen Unsinn. Man sieht daran, wie weit die Monomanie geht. Das Studium

brevitatis geht ſo weit, daß ſie dem Teufel den Schwanz abſchneiden und ſtatt Mephiſtopheles ſchreiben „Mephiſto.“ — Die gänzliche Verderbung der deutſchen Sprache durch ſolches knauſeriges Abknapſen von Silben und Buchſtaben iſt dem Verfahren eines Fabrikherrn zu vergleichen, der, durch Einführung einiger kleiner, knickeriger Erſparniſſe, ſeine ganze Fabrik ruinirt; — gehört alſo unter die Rubrik pennywise and poundfoolish.

Der Sprachverhunzer, gegen die ich hier zu kämpfen habe, iſt freilich eine Legion: denn es ſind alle die, welche, unter Vermittelung der Buchhändler, dem Publiko, Jahr aus Jahr ein, Zeit und Geld rauben: alſo ſämmtliche allmeſſentliche Bücherfabrikanten und jene zahlloſen Schreiber der täglich, wöchentlich, monatlich und vierteljährlich auftretenden chroniſchen Uebel, Menſchen, welche mit ihrem Pfunde wuchern, d. h. den äußerſt geringen Vorrath ihrer Kenntniſſe und ſehr engen Kreis ihrer Gedanken 30—40 Jahre hindurch dem Publiko unter andrer Zurichtung täglich auftiſchen. Findet irgend ein redlicher Schriftſteller, der bloß weil er etwas mitzutheilen hatte, ſchrieb, ſich mitgetroffen; ſo kommt es daher, daß er von jener Menge des Schreibgeſindels ſich hat imponiren und übertölpeln laſſen und nun eben auch im Lohnſudlerjargon ſchreibt. —

Die niederträchtige Buchſtabenzählerei macht ſie blind gegen Alles. Ueberhaupt bedenkt ſich Keiner bei der Sprachverbeſſerung; ſondern Jeder ſchreibt hin was ihm eben durch den Kopf fährt, ſobald er nur an den Fingern die Buchſtaben abgezählt hat. — So oft man (wie jetzt täglich geſchieht) Ein Wort die Stelle zweier vertreten läßt, die bis dahin 2 verſchiedene Begriffe bezeichneten, verarmt die Sprache.

Es handelt ſich hier nicht um ein delictum veniale, ſondern um eine vom bornirteſten Unverſtande mit Plan und Vorbedacht an der Sprache begangene, ſchändliche Gewaltthätigkeit.

In jeder Sprache gebraucht ein Schriftſteller die Präpoſitionen mit Beſinnung über ihren Sinn und Werth: nur der deutſche Schreiber nimmt ohne andre Auswahl, als die ſeiner Kapricen, die erſte, die beſte, welche ihm eben in die Feder kommt.

Die glänzende Periode der Deutſchen Litteratur hat im An-

fang dieſes Jahrhunderts ihr Ende erreicht: damit aber auch die Sprache derſelben nicht bleibe, ſind jetzt Zeitungsſchreiber, Buchhändlerlöhnlinge und ſchlechte Schriftſteller überhaupt eifrig befliſſen, ſie zu zerſetzen und zu zerſtückeln, beſeelt von einem rechten Enthuſiasmus niederträchtiger Buchſtabenzählerei.

Unſeren Sprachverbeſſerern fehlt es an Kenntniſſen, an Verſtand, an Geſchmack und Schönheitsſinn. Warum hat Winckelmann vor mehr als 100 Jahren, als ſeine Zeitgenoſſen noch ein ſteifes ungeſchicktes Perückendeutſch ſchrieben, ſo unbegreiflich ſchön und graziös geſchrieben? Weil er in hohem Grade Geſchmack und Schönheitsſinn beſaß; — Eigenſchaften, von denen in unſern Sprachverbeſſerern keine Spur zu finden iſt. —

Ihr Treiben beſteht größten Theils darin, daß ſie von zwei verwandten Worten das längere ausſtoßen und es überall durch das kürzere vertreten laſſen, wenn gleich dieſes nicht eigentlich das Selbe, ſondern nur etwas Aehnliches beſagt; — wodurch die Sprache verarmt und die Möglichkeit, einen Gedanken genau und dadurch treffend, ſcharf und prägnant auszudrücken, uns in vielen Fällen benommen wird. —

Alles kurz, nur kurz! Sie haben nämlich groſſe Eile! Denn ihr eigenes Leben iſt ein abgekürztes: ſie, ja ſchon ihre Eltern beſitzen es nämlich nur zur Lehn von den Kuhpocken, als welche alle die Schwächlinge der Kinderwelt retten, die in früheren Zeiten auf dem Probierſtein der wahren Pocken erlagen und Raum ließen für die Starken, welche leben und zeugen ſollten. Jenes ſo ein kurzes Leben bloß zur Lehn habende und daher in Allem ſo äußerſt preſſirte Geſchlecht iſt eben jenes langbärtige Gezwerge, welches Einem überall zwiſchen die Beine läuft. Aus ihm ſind ohne Zweifel auch die Verbeſſerer der Sprache durch Buchſtabenzählerei und Wortbeknapſerei hervorgegangen: die Verwandtſchaft iſt ja augenfällig — curtail'd of their fair proportion (Rich. 3) ſind Beide. —

An der unglaublichen Schnelligkeit, mit welcher jeder neu erſonnene Sprachſchnitzer in Umlauf kommt und, ehe man noch vom erſten Schreck über ihn ſich erholt hat, uns ſchon aller Orten entgegenſtarrt, ſieht man was unſre Skribler leſen, nämlich nichts Anderes, als das ſo eben friſch Gedruckte: das iſt

ihre einzige Lektüre. Darum denken ſie und ſchreiben ſie Einer genau ſo, wie der Andere. —

Der ſchmutzigſte Buchſtabengeiz beherrſcht ſie. Ihr leitender Grundſatz iſt: „nicht das richtige Wort, ſondern das kürzere, wenn es nur ſo à peu près die Sache bezeichnet: dem Leſer bleibt überlaſſen, unſere Meinung zu errathen.“ Z. B. „dem Bramanenthum erborgt“ — ſtatt entweder: „abgeborgt“, oder von dem Bramanenthum erborgt. — „Na, Sie wiſſen ja wohl, was ich meine“, denkt ſo ein Skribler. Ihnen liegt nichts im Sinn und am Herzen, als nur irgendwie ein Paar Buchſtaben wegzuknapſen: darüber mag Grammatik, Sinn, Verſtand, Logik, Geſchmack, Euphonie und Alles zum Teufel gehn, — wenn ſie nur ein Paar Buchſtaben eskrokiren: — und dieſe Monomanie iſt ſo allgemein, daß ſobald irgend ein Winkelſudler eine neue noble Oekonomie dieſer Art zu Tage gebracht hat, Alle ſich beeifern, ſie ihm nachzuſchreiben; — Jeder iſt dem Andern ein Cicero; — wobei freilich das Niederſchlagendeſte der Anblick des totalen Mangels an aller Oppoſition iſt. — Keiner, der eine Neuerung prüfte, ſeinem eigenen Urtheile folgte. Sondern, ohne Verſtand, Geſchmack und Selbſtvertrauen nehmen ſie jeden neuen Schnitzer, den irgend ein Sudler ihnen oktroyirt, als Sprachverbeſſerung zum Muſter, und jeden lumpigſten Lump zum Vorbilde, ſobald er eine neue Beutelſchneiderei an der deutſchen Orthographie begangen hat. —

Ein Buchſtabe wird erſpart, und — victoria! Die deutſche Sprache iſt wieder um ein Wort ärmer geworden! ruft triumphirend die laufige Bettelökonomie dieſer Buchſtabenzähler. — Und dann das ſtolze Selbſtbewußtſeyn zu ſehn, mit welchem Herr Schmierax nach jeder neuen Wortverſtümmelung um ſich ſieht, und den Eifer, mit welchem die geſammte ſchreibende Welt herbeiſtürzt, dieſelbe aufzunehmen und anzuwenden.

Giebt es einen peinlicheren Anblick, als den des exultirenden, zufriedenen Unverſtandes? Uebertrifft er nicht ſogar den der kokettirenden Häßlichkeit? —

Die Wortbeſchneidungswuth iſt allgemein. Aber ihr ſollt wiſſen, daß das Allgemeine dem Gemeinen gerade ſo nahe verwandt iſt, wie beide Worte es einander ſind: daher man

vor der Allgemeinheit keinen Respekt haben soll, vielmehr das Gegentheil.

In allen Dingen und Verhältnissen ist das charakteristische Kennzeichen der gemeinen Natur, ja der Stämpel der Gemeinheit, daß man aus Nachahmung handelt und sich leiten läßt von Andrer Beispiel: der große Hause wird in allem seinen Thun und Lassen fast ausschließlich durch dies Motiv bestimmt. Hingegen jeder auch nur ein klein wenig überlegene Geist macht sich zunächst dadurch kenntlich, daß er selbst urtheilt, kritisirt und nach eigner Ueberlegung verfährt. Davon ist aber, hinsichtlich der Sprache, der Rechtschreibung und des Stils, in der Deutschen Gelehrtenrepublik keine Spur, sondern jeder bewundert den neuen Schnitzer des Andern und adoptirt ihn: so wird denn ohne allen, auch nur passiven Widerstand, die Sprache gemißhandelt und zerfleischt. —

Von den Schreibern dieses Zeitalters wird nichts auf die Nachwelt kommen, als bloß ihr Sprachverderb; — weil dieser sich forterbt, wie die Syphilis: es sei denn, daß es noch ein Häuflein denkender und verständiger Gelehrter gebe, der Sache bei Zeiten Einhalt zu thun. Wenn dies so seinen Fortgang hat, so wird man Ao. 1900 die deutschen Klassiker nicht mehr recht verstehen, indem man keine andere Sprache mehr kennen wird, als den Lumpen-Jargon nobler „Jetztzeit", — deren Grundcharakterzug Impotenz ist. Weil sie nichts Anderes können, wollen sie die Sprache verhunzen. —

Wie groß und bewunderungswürdig*) waren doch jene Urgeister des Menschengeschlechts, welche das bewunderungswürdigste der Kunstwerke, die Grammatik der Sprache erfanden, die partes orationis schufen, am Substantiv, Adjektiv und Pronomen die Genera und Casus, am Verbo die Tempora und Modi unterschieden und feststellten, wobei sie Imperfekt, Perfekt und Plusquamperfekt, zwischen welchen im Griechischen noch die Aoriste stehen, fein und sorgfältig sonderten, Alles in der edeln Absicht, ein angemessenes und ausreichendes materielles Organ zum vollen

*) Diese Stelle bis „der Dümmste hat". ist von Schopenhauer zur zweiten Auflage der Parerga notirt worden. Daher sie in dieser (II, 585) Aufnahme gefunden hat. Der Herausg.

und würdigen Ausdruck des menſchlichen Denkens zu haben, welches jede Nüance und jede Modulation deſſelben aufnehmen und richtig wiedergeben könnte. Und jetzt betrachte man dagegen unſere heutigen Verbeſſerer jenes Kunſtwerks, die plumpen, ſtumpfen, klotzigen deutſchen Handwerksburſche von der Skriblergilde: zur Raumerſparniß wollen ſie jene ſorgfältigen Sonderungen, als überflüſſig, beſeitigen, ſie gießen demnach ſämmtliche Präterita in das Imperfekt zuſammen und reden nun in lauter Imperfekten. In ihren Augen müſſen die eben belobten Erfinder der grammatiſchen Formen rechte Tröpfe geweſen ſeyn, die nicht begriffen, daß man ja Alles über einen Leiſten ſchlagen und mit dem Imperfekt als alleinigem, univerſellem Präterito auskommen könne: und gar die Griechen, welche an drei Präteritis nicht genug habend, noch die beiden Aoriſte hinzufügten, wie einfältig müſſen dieſe ihnen vorkommen! Ferner ſchneiden ſie eifrig alle Präfixa weg, als unnütze Auswüchſe, werde aus dem, was ſtehn bleibt, klug wer kann! Weſentliche logiſche Partikeln, wie „nur, wenn, um, zwar, und“ u. ſ. w., welche über eine ganze Periode Licht verbreitet haben würden, merzen ſie zur Raumerſparniß aus, und der Leſer bleibt im Dunkeln. Dies iſt jedoch manchem Schreiber willkommen, der nämlich abſichtlich ſchwer verſtändlich und dunkel ſchreiben will, weil er dadurch dem Leſer Reſpekt einzuflößen vermeint, der Lump. Kurz, ſie erlauben ſich frech jede grammatikaliſche und lexikaliſche Sprachverhunzung, um Silben zu lukriren. Endlos ſind die elenden Kniffe, deren ſie ſich bedienen, um hie und da eine Silbe auszumerzen, in dem dummen Wahn, dadurch Kürze und Gedrungenheit des Ausdrucks zu erlangen. Kürze und Gedrungenheit des Ausdrucks hängen aber von ganz andern Dingen ab, als vom Silbenſtreichen, und erfordern Eigenſchaften, die ihr ſo wenig begreift wie beſitzt. Daß die beſagte Sprachverbeſſerung groſſe, allgemeine, ja faſt ausnahmsloſe Nachfolge findet, iſt daraus zu erklären, daß Silben, deren Bedeutung man nicht verſteht, wegzuſchneiden gerade ſo viel Verſtand erfordert, wie der Dümmſte hat. —

Wie Schade, daß unſre genialen Sprachverbeſſerer nicht ſchon unter den Griechen gelebt haben: ſie würden auch die Griechiſche Grammatik zuſammengehauen haben, daß eine Hottentottiſche daraus geworden wäre. —

Die Vollkommenheit einer Sprache beſteht darin, daß in ihr jeder Gedanke genau und deutlich, mit allen ſeinen Nüancen und Modifikationen, ſowohl auf grammatiſchem, als lexikaliſchem Wege, ausgedrückt werden kann. Dieſe Vollkommenheit der deutſchen Sprache zu rauben iſt die Legion unſerer hirn- und geſchmackloſen Verballhorner derſelben bemüht, mittelſt Elimination ganzer temporum (Perfekt, Plusquamperfekt, 2tes Futurum), Wegſchneidung der Präfixa, Suffixa, Affixa, Subſtituirung des kürzeren Wortes für das richtige, ſinnloſe Zuſammenkleiſterung zweier Worte, und was dergleichen Streiche mehr ſind, welche zwar wenig Verſtand, aber viel Dummdreiſtigkeit erfordern. Läßt man ſie walten, ſo wird die deutſche Sprache ein ärmlicher Jargon, wie die übrigen Europäiſchen Sprachen ſchon ſind, — und der Verluſt iſt unerſetzlich. —

Schreibt ſchlechtes und dummes Zeug ſo viel Ihr wollt: es wird mit euch zu Grabe getragen und ſchadet weiter nicht: aber die Sprache laßt unangetaſtet: ſie iſt das Eigenthum der Nation und das Werkzeug, deſſen künftige wirklich denkende Geiſter ſich zu bedienen haben: daher ihr es ihnen nicht verderben ſollt. —

Was würde aus der Lateiniſchen, was aus der Griechiſchen Sprache geworden ſein, wenn Griechen und Römer ſich einer ſolchen niederträchtigen Buchſtabenzählerei ergeben hätten?

Sogar iſt jeder engliſche, franzöſiſche, italiäniſche, ſpaniſche Schriftſteller bemüht, elegant, jedenfalls aber korrekt zu ſchreiben: bloß der deutſche nicht; ſogar ſcheint er bemüht, möglichſt nachläſſig, gemein und unverſtändlich ſeine Sache hinzuſchmieren. Sein einziger leitender ſtiliſtiſcher Grundſatz dabei iſt die niederträchtige Buchſtabenzählerei. Dies gilt von faſt allen: die Ausnahmen ſind ſelten.

Schon deshalb, andrer Gründe zu geſchweigen, leſe ich lieber in jeder anderen Sprache, als Deutſch: ja, ich fühle eine wahre Erleichterung, wenn ich ſo ein deutſches Buch nothgedrungen abgethan habe, mich wieder zu den anderen, neuen, wie alten Sprachen wenden zu können: denn bei dieſen habe ich doch eine regelrecht fixirte Sprache mit durchweg feſtgeſtellter und treulich beobachteter Grammatik und Orthographie vor mir und bin ganz dem Gedanken hingegeben; während ich im Deutſchen jeden Augenblick geſtört werde durch die Naſeweisheit des Schreibers,

der ſeine grammatiſchen und orthographiſchen Grillen und knolligen Einfälle durchſetzen will; wobei die ſich frech ſpreizende Narrheit mich anwidert. Es iſt wahrlich eine rechte Pein, eine ſchöne, alte, klaſſiſche Schriften beſitzende Sprache von Ignoranten und Eſeln mißhandeln zu ſehn.

Die deutſche Sprache wird jetzt von dem Federvieh (wie kürzlich ein Litterat ſeine Kollegen nannte) methodiſch zu Grunde gerichtet.

Dies ſind die erſten Früchte der Vernachläſſigung der alten Sprachen: es werden noch mehrere und ärgere folgen. Ich wette, daß von unſern geiſtreichen Sprachverbeſſerern kaum Einer unter Zehn im Stande iſt, ohne Beihülfe, einen korrekten lateiniſchen Brief zu ſchreiben. —

Der hohe Werth des Studiums der alten Sprachen beruht zum Theil darauf, daß wir lernen vor Grammatik und Lexikon Reſpekt haben: wäre es mit Erſterem bei den meiſten unſerer Sprachverbeſſerer nicht ſo elend beſtellt; ſo würden ſie nicht ſo freche Eingriffe in die Regeln und Wörter der Sprache thun. —

Ohne eine Ahndung davon, daß das Treffende, Bezeichnende, Genaue des Ausdrucks es iſt, worauf es ankommt, ſind ſie bloß bemüht, Silben und Buchſtaben abzuzählen, bereit, ſich in allen Fällen mit dem à peu près zu contentiren und dem Leſer Einiges zu errathen übrig zu laſſen, wenn es nur ein Paar Buchſtaben weniger giebt. Dahin geht all ihr Denken und Trachten, und jeder Sudler legt, ohne Umſtände, ſeine Tatzen an, die deutſche Sprache zu verbeſſern.

Das Niederträchtigſte bei der Sache iſt das Tutti unisono, mit welchem jeder neu erfundene Sprachſchnitzer ſogleich angeſtimmt wird: denn es verräth die Abweſenheit jeder Prätenſion auf Selbſtſtändigkeit und eigenes Urtheil, wie auch daß unſere Schreiber die ächten deutſchen Schriftſteller, welche ſämmtlich aus dem vorigen Jahrhundert ſind, und überhaupt irgend ältere Bücher, gar nicht leſen, ſondern bloß die in letzter Nacht ausgeheckten Monſtra ihrer Jetztzeit-Schreiberei, gegenſeitig unter einander. Hat nämlich Einer von ihnen einen neuen, recht hirnloſen Sprachſchnitzer in die Welt geworfen, ſo ſpringen alsbald Hunderte hinzu, ihn als ihr Adoptivkind aufzunehmen und ihn triumphirend

der Welt überall vorzuzeigen, als eine neue Errungenschaft, einen Fortschritt des Jahrhunderts. So ist denn jeder Sudler dem Andern ein Cicero, eine sprachliche Autorität, und was Einer gedruckt gelesen hat, schreibt er nach. —

Die deutsche Sprache ist jetzt völlig vogelfrei für jeden Skribler, der im Dienst eines Buchhändlers oder Zeitungsschreibers das Papier beklext: wenn Dies so fortgeht, so wird, über 100 Jahre, die deutsche Sprache, die Sprache, in der unsere Klassiker geschrieben haben, eine todte seyn, und statt ihrer in Deutschland ein wortarmer und grammatisch ungelenker Jargon, das Werk obiger Reformatoren, geredet werden. — Auf solchem Wege sind ja alle die alten, herrlichen Ursprachen zu Grunde gegangen. Pack, Pack, Pack, Halbvieh ist gekommen, ihnen den seinen thierischen Mäulern angemessenen Jargon zu substituiren. So wird es auch hier gehen. —

Empörend ist es, die Deutsche Sprache zerfetzt, zerzaust und zerfleischt zu sehen, und oben drauf den triumphirenden Unverstand, der selbstgefällig sein Werk belächelt; während man bedenken sollte, daß die Sprache ein von den Vorfahren überkommenes und den Nachkommen zu hinterlassendes Erbstück ist, welches man daher in Ehren halten und nicht muthwillig antasten soll. —

Seitdem die Gesetzgebung den Buchhandel gegen Nachdruck geschützt hat, ist Schriftstellerei geworden was sie nie seyn sollte, ein Gewerbe, — ja, man möchte sagen ein Handwerk, welches allein dadurch florirt, daß das Publikum nur das Neue, wo möglich nur das heute Gedruckte lesen will, in dem dummen Wahn, daß es das Resultat alles Bisherigen sei, in Folge wovon es, statt der Schriften denkender Geister, oder wahrer Gelehrten, das Gesudel unwissender und gemeiner Buchhändlerlöhnlinge liest. Und diese Menschen sind es, welche jetzt die Sprache reformiren.

Da ihre einzige Sprachkenntniß ein wenig Französisch ist, zum Zweck der Zeitung, so erfüllen sie die Sprache mit Gallicismen, die sie dann immerfort im Maule haben: dergleichen sind „Tragweite", i. e. la portée; „Rechnung tragen", tenir compte; „gegenüber", vis à vis de, statt: in Hinsicht auf. Die schmählichsten Gallicismen sind aber die grammatikalischen. —

Die Wurzel des Uebels ist, daß die meisten Schriftsteller Litteraten, d. h. Schriftsteller von Profession sind, welche ihr

tägliches Brod durch ihr tägliches Schreiben verdienen. Da muß nun der ſehr kleine Vorrath ihrer Kenntniſſe und der noch kleinere ihrer Gedanken immerfort herhalten, wieder aufgewärmt, anders zugerichtet, und mit ſcheinbarer Neuheit aufgetiſcht werden. Im Gefühl der Monotonie der Sache und des gänzlichen Mangels an neuen Gedanken ſuchen ſie den Schein der Neuheit durch alle möglichen Mittel hervorzubringen und greifen ſo nach neu gemachten oder umgeformten alten Wörtern. Aus dieſer Klaſſe ſind unſere meiſten Sprachverbeſſerer und wir wollen ſie daher mit der Hochachtung behandeln, die ſie verdienen. Und von dieſen Armen am Geiſte ſoll die Sprache zugerichtet werden? — Und daß in Deutſchland nicht eine Anzahl Gelehrter vorhanden iſt, die ſich der Sprache annehmen und Widerſtand leiſten, iſt höchſt deplorabel. —

Der Verhunzung der deutſchen Sprache ſcheinen vor Allen die Zeitungsſchreiber befliſſen; mit welcher Befähigung, erhellt daraus, daß ich in einer ſehr reputirlichen Zeitung, und zwar mehrmals, gefunden habe „der Synod, des Synods" — weil es ja doch synodus heißt. Auch habe ich gefunden: „Dies iſt ein Sophismus. (Poſtzeit. vom 19. Mai 1857.) Wird man dabei nicht unwillkürlich an wirkliche, im aktiven Dienſt ſtehende Stiefelwichſer erinnert? Dies alſo ſind die Leute, welche die deutſche Sprache in die Kur genommen haben. —

Mit welchem Fug und Recht maaßen ſich die Zeitungsſchreiber und Journaliſten einer litterariſch heruntergekommenen Periode an, die Sprache zu reformiren? Sie thun es aber nach dem Maaßſtabe ihrer Unwiſſenheit, Urtheilsloſigkeit und Gemeinheit. Aber Gelehrte und Profeſſoren, die ihre Verbeſſerungen annehmen, ſtellen ſich damit ein Diplom der Unwiſſenheit und Gemeinheit aus. —

Wer iſt denn dieſes Zeitalter, daß es an der Sprache meiſtern und ändern dürfte? — was hat es hervorgebracht, ſolche Anmaaßung zu begründen? Groſſe Philoſophen, — wie Hegel; und groſſe Dichter, wie Herrn Uhland, deſſen ſchlechte Balladen zur Schande des deutſchen Geſchmacks 30 Auflagen erlebt haben und 100 Leſer haben gegen Einen, der Bürgers unſterbliche Balladen wirklich kennt. Danach meſſe man die Nation und das Jahrhundert, danach. —

Sprachverderbniß iſt allemal ein ſicheres Zeichen der Degeneration der Litteratur eines Volkes. Möchte doch der Unverſtand ſich irgend einen andern Tummelplatz ſuchen, als die deutſche Sprache! denn nirgends iſt das von ihm geſäete Unkraut ſo ſchwer, ja faſt unmöglich auszurotten, wie hier, wo es nachmals ſich an das Spalier der Gewohnheit klammert. Die impotenten Langbärte dieſer erbärmlichen Nützlichkeitszeit drohen die deutſche Sprache auf immer zu verderben. Einer thut es dem Andern nach. Und dies iſt die Schande. Denn wenn irgend ein Einzelner dergleichen grammatiſche und orthographiſche Idiotismen oder Solöcismen auf eigene Hand begienge, ſo wäre es eben ſeine Grille und er behielte doch die Würde der Originalität. Aber die bereitwillige, eifrige, allgemeine Nachahmung jedes hirnloſen Schnitzers iſt das Herabwürdigende des Treibens. Dieſe allgemeine Einſtimmung, dieſes Chorusmachen bei jedem neu erfundenen Schnitzer iſt eben das Verächtlichſte. Denn die blinde Nachahmerei iſt überall der ächte Stämpel der Gemeinheit: der groſſe Haufe, der Plebs, wird faſt in allem ſeinen Thun ausſchließlich durch Beiſpiel geleitet und wird durch Nachahmung, wie das Automat durch Räder bewegt. —

Keiner, und ſollte er auch nur vier Zeilen als Zeitungsannonce in die Welt ſchreiben, der nicht bemüht wäre, zur Dilapidation der Sprache ſein Schärflein, durch Abknapſen der ſeiner Unwiſſenheit unnütz dünkenden Silben, beizutragen. —

Nicht Einer zeigt eine Spur von eigenem Urtheil durch Verwerfung und Verhöhnung eines neu auftauchenden Schnitzers. Nein, Jeder adoptirt ihn ſo freudig, wie die Grasmücke den jungen Kukuk, und dieſe Sprachverbeſſerer ſind einander Gegenſtände der Bewunderung und Nachahmung. —

Mir iſt, als ſähe ich unſere ſämmtlichen Schriftſteller, jeden mit einer Scheere in der Hand herlaufen hinter der deutſchen Sprache, um ihr irgendwo eine Silbe, wenigſtens einen Buchſtaben abzuknapſen. —

Buchſtabenerſparniß iſt Alles, was dieſe Tröpfe im Kopfe haben: dieſem hohen Zweck ſollen Logik, Grammatik, Wohlklang, Deutlichkeit und Beſtimmtheit des Ausdrucks und Schönheit des Stiles geopfert werden. Dabei iſt die Allgemeinheit dieſer Beſtrebungen wahrhaft niederſchlagend, indem ſie einen ſel-

tenen Unverſtand beweiſen, der ſich über die ganze ſchreibende Welt in Deutſchland erſtreckt, vielleicht mit drei bis vier Ausnahmen, welche ich herzlich um Verzeihung bitte, daß ich ſie nicht kenne. —

Wenn die unfähigen und urtheilsloſen Köpfe, aus denen die große Mehrheit des Menſchengeſchlechts, folglich auch der Gelehrten, beſteht, tagtäglich ſchlechte Bücher in die Welt ſetzen; ſo iſt davon kein ernſtlicher Nachtheil zu beſürchten: ein Thor iſt wer ſie lieſt, und ihr Einfluß geht nie weit. Ein Anderes aber iſt es, wenn ſolche Köpfe ſich an die Sprache machen und dieſe nach irgend einer Flauſe umformen und verbeſſern wollen: da wird die Sache bedenklich: denn ſie können ihre Tatzen ſo tief in die Sprache eindrücken, daß die Spur bleibend wird; weil ſie den groſſen Troß von ihres Gleichen hinter ſich haben, welche, wie das gemeine Volk, in allen Dingen ſtets nur durch Beiſpiel und Nachahmung geleitet werden und jetzt ſich beeilen, der Narrheit nachzueifern. —

Manche von ihnen eingeführte neue Worte geben nicht einmal eine Buchſtabenerſparniß; ſondern haben ſich bloß eingefunden, weil unſere Schriftſteller doch gern etwas Eigenes haben möchten, und da ſie mit eigenen Gedanken nicht dienen können, bringen ſie eigene Worte. —

Man ſoll ſo wenig wie möglich neue Worte einführen; hingegen neue Gedanken ſo viel wie möglich: ſie aber halten es umgekehrt. —

Ueberall ſitzt Unverſtand und Geſchmackloſigkeit am Ruder, um die Sprache zu vernichten. —

Ich wollte, ich könnte ſagen, es wäre Manie: denn Manie iſt oft heilbar: ich fürchte aber, es iſt eine unheilbare Krankheit, und ihr Name iſt Dummheit. —

Jeder Lumpenhund iſt Herr über die Sprache, z. B. jeder der Schreibſtube oder dem Ladentiſch entlaufene und in den Dienſt eines Zeitungsſchreibers übergegangene Burſche. Am tollſten treiben es die Zeitungen, zumal die ſüddeutſchen, ſo daß man bisweilen zu glauben anfängt, ſie perſifflirten und parodirten die graſſirende Sprachverbeſſerung. Allein ſie meynen's ehrlich. —

In den Times iſt über die Zuläſſigkeit des Wortes Telegramm durch 6 Blätter, in ausführlichen Darlegungen pro et

contra disputirt worden. In Deutschland macht man kürzern Proceß: fällt einem Narren irgend eine neue orthographische Ungeheuerlichkeit ein, die einen Buchstaben erspart, so schreibt er sie sofort hin, und hundert anderen Narren gilt sie als klassische Auktorität: sie schreiben sie nach. Vor keinem Unsinn bebt der Deutsche zurück, wenn es gilt, einen Buchstaben zu ersparen. —

Die ganze gegenwärtige Schriftstellergeneration, welche nicht ein einziges bleibendes Werk hinterlassen wird, soll nicht das Andenken ihres ephemeren und ruhmlosen Daseyns dadurch perpetuiren, daß sie die kostbare deutsche Sprache, diesen wahren Nationalschatz, nach ihrem verstand-, geschmack- und ohrlosen Kaprice verhunzt und sie so zugerichtet, und mit den Spuren ihrer Tatzen versehen, den kommenden, vielleicht edleren Geschlechtern überliefert. —

Der Zeitungsschreiber und der gemeine Brod-Skribent soll schlechterdings keine andere Sprache schreiben, als die von den klassischen Schriftstellern der Nation befolgte. —

Wenigstens soll man den schändlichen Jargon, in welchem meistens die deutschen Zeitungen geschrieben sind, öffentlich stigmatisiren als „Zeitungsdeutsch", mit Verwarnung der Jugend, daß sie nicht Grammatik und Orthographie aus diesen Publikationen erlerne, vielmehr daraus ersehe, wie man nicht schreiben soll.

Die Sprache ist der einzige entschiedene Vorzug, den die Deutschen vor andern Nationen haben. Denn sie ist viel höherer Art, als die übrigen Europäischen Sprachen, welche, mit ihr verglichen, bloße patois sind. Sie ist (wie ihre Schwestern, die Schwedische und Dänische) eine Tochter der Gothischen Sprache, die unmittelbar vom Sanskritt stammt. Daher ihre der Griechischen und Lateinischen nahe kommende Grammatik.*) Und eine solche Sprache sollten wir der Willkür und Laune und dem stupiden Unverstande höchst unwissender Sudler, Zeitungsschreiber,

---

*) Variante: Die deutsche Sprache ist, unter den jetzigen Europäischen, die einzige, welche durch den künstlicheren und organischen Bau ihres grammatischen Theils und die daran hängende Möglichkeit einer freiern Konstruktion der Perioden den beiden antiken klassischen Sprachen beinahe gleichsteht. —

Buchhändlerlöhnlinge und geldbedürftiger Bücherfabrikanten jeder Art Preis geben? Ubi est judicium? Seid ihr von Sinnen? Dem beſagten ſaubern Pack ſchreibt, ja ſprecht ihr nach! —

Was kann abſurder ſeyn, als den guten Stil, den gehörigen Ausdruck, die Deutlichkeit, oder gar den Sinn einer Phraſe Preis zu geben oder zu verkümmern, um ein Paar Silben zu erſparen. Nicht ein Mal den Wohlklang der Phraſe ſoll man dafür hingeben.

Wenn durch Hinzufügung einer Silbe, oder ſonſtige Verlängerung eines Wortes, der Ausdruck des mitzutheilenden Gedankens an Klarheit und Beſtimmtheit auch nur ein Weniges gewinnt; ſo iſt es die größte Thorheit und Verkehrtheit jene Silbe erſparen zu wollen, z. B. Hingabe ſtatt Hingebung zu ſchreiben.

Ein Gedanke muß des Raumes werth ſeyn, den ſein Ausdruck einnimmt, ohne daß dieſer verkürzt und dadurch verſtümmelt zu werden braucht.

Wie wenig Gehalt und Gewicht muß man doch ſeinen Gedanken beimeſſen, um zu meynen, ſie könnten nicht das volle Quantum der ihnen entſprechenden Worte und Silben ausfüllen und tragen! —

Wenn ein neues Geſchlecht heranwächſt, welches ſich das infame Kauderwelſch der unfähigen Jetztzeit zur Norm nimmt, ſo iſt es um die deutſche Sprache geſchehen. —

B. Beſondere Beiſpiele.

a) Caſus.

In dem allbekannten Volksliede „Was iſt des Deutſchen Vaterland“ heißt es: „So weit die deutſche Zunge klingt Und Gott im Himmel Lieder ſingt.“ Auf Deutſch beſagt dies, daß Gott im Himmel ſitzt und Lieder ſingt. Wir ſollen's rathen! Eine Sprache ſoll den Gedanken ausdrücken; nicht uns überlaſſen ihn zu rathen. Der Caſus muß, muß, muß, in allen Fällen, ſei es durch Flexion oder Artikel, ausgedrückt werden, nicht aber dem Leſer zu errathen bleiben, ſonſt ſeid ihr Huronen und Karaiben. Da man den Eigennamen meiſtens keinen Artikel vorſetzt, ſo wurde bei dieſen, zur Zeit als es noch gute Schriftſteller in Deutſchland gab, der Casus obliquus durch s und n ausgedrückt: Göthe, Göthes, Göthen. Das wollen aber unſre Theetiſchlitteraten und Buchhändlerhausknechte durchaus nicht, es gefällt ihnen nicht, Gründe wiſſen ſie keine dagegen, aber ſie mögen's nicht, — geben alſo lieber dem Leſer zu rathen, welcher Caſus gemeint ſei. —

Wenn der Caſus gar nicht ausgedrückt wird, ſo iſt die Deutſche die unvollkommenſte aller Sprachen. —

In keiner Sprache wird man in Zweifel darüber gelaſſen, ob man den Nominativ oder den Dativ vor ſich habe, als ganz allein im Deutſchen: nein, nicht im Deutſchen, ſondern im elenden „Jetztzeit-Jargon“ der Litteraten: im Deutſchen wird

vielmehr bei Eigennamen der casus obliquus überhaupt durch ein angehängtes n bezeichnet. —

Wirklich weiß man oft nicht, welcher von beiden Leuten im Nominativ, welcher im Accuſativ ſteht, d. h. welcher der Leidende und welcher der Handelnde iſt. —

Sie dekliniren, aus Buchſtabenknickerei: der Prinz, des Prinz u. ſ. w. — Dann müſſen ſie auch: der Fall, der Rieſe, ebenſo dekliniren. —

Sodann haben ſie (und zwar ganz allgemein, vielleicht ohne Ausnahme) den dummen Aberglauben, daß man nicht zwei Genitive hinter einander ſetzen dürfe; ſobald daher ſchon einer daſteht, fahren ſie mit einem falſchen Ablativ hinein, oft allem Menſchenverſtand zum Trotz. Zwanzig Genitive kann man hinter einander ſetzen, und geſchieht's in allen Sprachen: του του του. —

Der Ablativ mit von iſt förmlich zum Synonym des Genitivs geworden. Jeder meint, er habe die Wahl, welches er gebrauchen wolle. Allmälig wird er ganz an die Stelle des Genitivs treten und man wird ſchreiben wie ein Deutſchfranzos. Nun, das iſt ſchändlich: die Grammatik hat alle Auktorität verloren und die Willkür der Sudler iſt an ihre Stelle getreten. —

Sie ſchreiben „Namens" ſtatt „im Namen". Auf Deutſch aber bedeutet Namens nicht im, ſondern mit Namen, z. B. ein Kaufmann Namens Meyer. Aber wenn es gilt, einen Buchſtaben zu lukriren, ſind ſie zu jeder Sprachverhunzung bereit. —

---

b) Pronomina.

Zu den beliebteſten und ſogleich mit eifrigſter allgemeiner Nachahmung aufgenommenen Buchſtabenökonomien neueſter Zeit gehört auch, daß man ſtatt „dieſes" oder „es" oder „welches" allemal „Das" ſetzt, welches dem Stil eine recht gemüthliche Bierkneipennatürlichkeit ertheilt. Sogar wo gar kein Pronomen nöthig iſt, flicken ſie dieſes Das ein, ſo ſehr gefällt es ihnen. Und zwar begehen ſie dieſen ganz plötzlich eingeriſſenen Mißbrauch

des Das Alle, Einer wie der Andere, vom Akademikus bis zum letzten Zeitungsſkribler herab. Dieſe vermaledeite Uniformität iſt, als ſicheres Zeichen der Urtheilsloſigkeit, zum Verzweifeln. Alle ſind voll von Das; daher es denn eben ſo allgemein wie gemein iſt: jede Seite iſt mit Das geſpickt von oben bis unten. Man denke ſich den Effekt, wenn im Engliſchen that auf ſolche Weiſe mißbraucht und an die Stelle aller verwandten Pronomina geſetzt würde. *)

„Daſſelbe" wurde, wie hier, zuſammengezogen geſchrieben, wenn es das Pronomen es vertrat. Dann behielt man die Zuſammenziehung auch in allen andern Fällen bei, ohne Fug und Recht. Daraus entſtand Konfuſion: man verrannte ſich immer mehr in „dieſelbe, derſelbe, daſſelbe", bis man zuletzt nicht aus noch ein wußte; wonach denn dies höchſte nöthige Pronomen „der — die — das ſelbe" vom Leibe der Sprache amputirt wurde. Es kommt demnach ſeit einigen Jahren gar nicht mehr vor, ſondern wird vertreten durch „der — die — das gleiche": z. B. „der gleiche Geusd'arme trat herein" (eine Kriminalzeitung); „zwei Soldaten wurden von der gleichen Kugel getroffen." Wenn „das Gleiche" ſo viel bedeutet, wie „das Selbe", ſo behält Leibnitzens Identitas indiscernibilium Recht. —

„In der Verſammlung erſchien ein Müller, Schulmeiſter und Acceſſiſt." (Menzel, Litteraturblatt.) — Dies beſagt auf Deutſch, daß der Mann alle drei Gewerbe verſah: — er meint drei Menſchen und hat das ein zwei Mal erſparen wollen. —

Ein Anderer ſchreibt „er verirrte" ſtatt „er verirrte ſich." Wenn ein Franzoſe il égara ſtatt il s'égara ſchreiben wollte!

---

*) Variante: Sie haben arithmetiſch richtig abgezählt, daß der, die, das weniger Buchſtaben haben, als welcher, welche, welches; dieſer, dieſe, dieſes; ſolcher, ſolche, ſolches. Jetzt muß daher Alles mit der, die, das beſtritten werden, welches oft das Verſtändniß der Phraſen ſchwierig macht. Beſonders beliebt iſt der ſubſtantive Gebrauch des Das, dermaaßen, daß alle Seiten damit geſpickt ſind, welches dem Stil eine gewiſſe bierhausartige Familiarität und Gemüthlichkeit giebt, ſo lebendig, daß man den Schreiber ſprechen zu hören vermeint und Einem zu Muthe wird, als befände man ſich in ſchlechter Geſellſchaft.

Da würde er ſehn, daß er mit Franzoſen zu thun hat und nicht mit Deutſchen. —

„Einander" iſt den Buchſtabenzählern zu lang: da ſetzen ſie „ſich ähnlich, ſich entſprechend" u. ſ. w.; ohne Sinn und Verſtand. Aber: zum Teufel Sinn und Verſtand, wenn wir nur Buchſtaben lukriren, iſt ihre Loſung. —

Das Pronomen „welcher, welche, welches" iſt, ſeiner ungebürlichen Länge wegen, bei unſern meiſten Schreibern ganz verfehmt und wird ein und allemal durch der, die und das vertreten, in welcher Weiſe ich ſagen müßte: „Die, die die, die die Buchſtaben zählen, für klägliche Tröpfe halten, möchten vielleicht nicht ſo ganz Unrecht haben. —

---

c) Auxiliarverba.

Was, in aller Welt, haben die Auxiliar-Verba (bin, iſt, war, ſind, haben, hatten) verbrochen, daß ſie ausgelaſſen und überſprungen werden? — Der Leſer muß ſie, nothwendigerweiſe, aus eigenen Mitteln hinzufügen, und da Dies einige Ueberlegung erfordert, nimmt es zehn Mal mehr Zeit weg, als das bloſſe Leſen derſelben. Alſo bloß auf die koſtbare Quadratlinie Papier iſt es bei dieſer Oekonomie abgeſehen. —

„Würde er kommen" ſtatt „käme er" iſt Deutſch, wie „wenn er kommen thun ſollte". Die Poſtzeitung vom 17. Auguſt 1857 ſchreibt: „Würde früher bekannt geworden ſeyn, daß" u. ſ. w. ſtatt: „wäre früher bekannt geworden, daß" ...., und obendrein wird dieſer Schnitzer auf Koſten der ſonſt ſo leidenſchaftlich geliebten Silbenknickerei gemacht. — Die Götting. Gel. Anzeig. ſchreiben: „Wenn er dies thun würde", ſtatt thäte. — Sie thun es alſo aus reiner uneigennütziger Liebe zum Falſchen, Verkehrten, Schleppenden, Abgeſchmackten. Mit würde darf eine Periode nur dann anheben, wenn ſie entweder eine Frage iſt, oder das Verbum passive ſteht. Daher kann man ſagen: „würde er getödtet", aber nicht: „würde er ſterben", ſondern „ſtürbe er". Aber Keiner bedenkt ſich bei ſo etwas; ſondern ſein Univerſalargument iſt: „Hat doch Gevatter Hinze ſo geſchrieben;

also ist's Recht, daß ich, Kunze, auch so schreibe." Handeln aus Beispiel, aus Nachahmungstrieb, — Stämpel der Gemeinheit! —

Sehr häufig auch finde ich: „in seinem Plan gelegen gewesen war", statt: „hatte". (Nürnberger Korrespondent.) Solche grobe Schnitzer würde man in keiner andern Europäischen Sprache durchgehen lassen. —

„Er ist gestanden, auch gelegen": ein grober, hauptsächlich in süddeutscher Schreiberei grassirender Schnitzer. —

---

d) Tempora.

Die Substituirung des Imperfekts für jedes Präteritum verdient als eine Infamie gebrandmarkt zu werden. Es ist geradezu infam, eine Sprache dadurch zu verstümmeln, daß man ihr das Perfekt und Plusquamperfekt raubt; und dies bloß um ein Paar Buchstaben zu lukriren! —

Daß der Gebrauch des Imperfekts statt des Perfekts und Plusquamperfekts der Logik vor den Kopf stößt, beruht darauf, daß er das Vollendete und Abgethane als ein Unvollendetes und noch Geschehendes ausspricht; wodurch denn, im fernern Kontext, Widersprüche, ja Unsinn entsteht. —

Das Imperfekt heißt so, weil es die Handlung bezeichnet, die noch im Fortschreiten, noch nicht vollendet ist: also soll man es nicht von vollendeten und abgethanen Handlungen gebrauchen. —

Meynen die Herren wirklich, daß Imperfekt und Perfekt die selbe Bedeutung haben, daher man sie promiscue, eines wie das andere, gebrauchen könne? Wenn sie dies meynen, muß man ihnen eine Stelle in Tertia verschaffen. Was würde aus den alten Autoren geworden seyn, wenn sie so liederlich geschrieben hätten? —

---

e) Adverbia.

Sie trachten den Unterſchied zwiſchen Adjektiv und Adverbium auszulöſchen: „ſicher“ ſtatt ſicherlich; — „ernſt“ ſtatt ernſtlich. Nun wohl, wenn die Leute, welche Adjektiv und Adverb geſondert aufgeſtellt haben, Narren waren; dann ſeid ihr Weiſe. Sonſt aber umgekehrt. —

„Sicher“ ſtatt ſicherlich; „ſichtbar“ ſtatt ſichtbarlich, wie wenn man similis ſtatt similiter, — credibilis ſtatt credibiliter ſchreiben wollte. —

Einfach iſt Adjektiv, nicht Adverb. — Was würde man ſagen, wenn Einer ſchriebe simplex ſtatt simpliciter, — simple ſtatt simplement u. ſ. w. Aber gegen die deutſche Sprache iſt Alles erlaubt! —

Einer ſchreibt: „eine Sache ernſt thun“, ſtatt ernſtlich: er ſetzt alſo ſtatt des Adverbii das Adjektiv: dies aber hängt ſtets dem Subjekt an, hier der Perſon, jenes hingegen der Handlung: alſo wird dadurch der ganze Gedanke verſchoben. Thut nichts! 3 Buchſtaben ſind erſpart: und dafür treten wir Grammatik, Logik, Sinn und Verſtand mit Füßen. Umgekehrt ſetzt Graul (Kural v. 684) das Adverbium ſtatt des Adjektivs: „günſtig Aeußeres, gründlich Wiſſen“. Man ſollte denken, die Buchſtaben wären Diamanten, wenn man ſieht, wie damit geknauſert wird. Ich wollte, der Verſtand wäre in Deutſchland ſo wohlfeil, wie die Buchſtaben. In Wahrheit aber zeigt ſich in dieſer Sprachreformation ein ſo koloſſaler Unverſtand, daß man fragen möchte, ob nicht eine Geiſteskrankheit dahinter ſtecke, — und zwar eine anſteckende. —

---

f) Präpoſitionen.

Es iſt dahin gekommen, daß von unſern Skriblern die Präpoſitionen ganz promiscue und ohne Auswahl gebraucht werden: der Sudler nimmt die erſte die beſte, welche ihm ein-

fällt: „aus Anlaß“ ſtatt auf, — „aus Dank“ ſtatt zum.*) So hat zwar nie ein Deutſcher geſchrieben: aber was thut Das? Herrn Schmierax fällt es ein, ſo zu ſchreiben, und er nimmt keinen Anſtand: die andern Schreiber, ſtatt ihn zu züchtigen, thun es ihm nach: denn Herr Schmierax iſt ihr Cicero, die für ihren Sprachgebrauch entſcheidende Auktorität: der Quartanerſchnitzer „aus Anlaß“ iſt allgemein befolgt! „Aus Anlaß“ ſchreibt ſogar ein berühmter Philologe (Creuzer, in den Münchener Gelehrten Nachrichten, Juli 1857). Man ſagt: „aus Gründen, aus Urſachen“, aber „auf Anlaß“:**) ſo will es die deutſche Sprache: ſtatt dieſer aber kauderwelſch reden, — auf Auktorität der Zeitungsſchreiber und Tintenklexer, — iſt eines berühmten Philologen ſehr unwürdig. Dem analog finde ich nicht bloß in Zeitungen, Journalen und ſonſtiger Litteraten-Handarbeit, ſondern in reſpektabeln Büchern und ehrlichen, alſo die Namen der Recenſenten anführenden Litteraturzeitungen: „beruht in“ ſtatt beruht auf; z. B.

„Der Kern der Beweisführung ruht darin“ ſtatt beruht darauf. —

Dieſer jetzt ſchon ſehr häufige Schnitzer: „beruht in“ ſtatt auf, — hat wirklich bloß die Erſparniß eines Buchſtabens zum Grunde. — Haben 50 animalia scribacia einen Schnitzer einander nachgeſchrieben, ſo iſt er autoriſirt und man beruft ſich darauf. —

Auf richtige Syntax, zumal richtigen Gebrauch der Präpo-

---

*) Variante: Die Präpoſitionen gebrauchen ſie ganz nach Gutdünken und ergreifen vorkommenden Falls die erſte die beſte: nächſt für iſt aus ihr Favorit; „aus Anlaß“; — „aus Dank dafür“; ſtatt zum; — „er fiel um aus Schreck“ ſtatt vor.

**) Eingefügt: weil eine Begebenheit aus ihrer Urſach, aus ihrem Grunde entſpringt; aber nicht aus dem Anlaß: auf dieſen erfolgt ſie bloß, in der Zeit. Aber unſere Lohnſchreiber haben von den Feinheiten der deutſchen Sprache keine Ahndung und wollen ſie verbeſſern. Z. B. „in der Straſſe“, ſtatt auf, — ein widerlicher Gallicismus. Straſſe iſt via strata, alſo das Pflaſter: daher auf der Straſſe. Aber dies wiſſen die Unſchuldigen nicht, da ſie kein Latein verſtehen; wohl aber daß es heißt: dans la rue, — welche Kenntniß ſie auch zeigen möchten.

ſitionen, wird kein Bedacht genommen; ſondern jeder Sudler nimmt, welche Präpoſition ihm eben einfällt, oder gefällt, nach der Regel stat pro ratione voluntas, und ihm folgt darin bald ein andrer Sudler, dem er als Auktorität gilt. —

„Nur ein Präteritum: das Imperfekt! und nur eine Präpoſition: für! An ihnen haben wir zwei Surrogate aller übrigen.“ Dies iſt die Loſung unſerer ſcharfſinnigen Sprachverbeſſerer. —

Das für wird bald die einzige Präpoſition im Deutſchen ſeyn: der Unfug, der damit getrieben wird, iſt greuzenlos. — „Liebe für Andre“ ſtatt zu. „Beleg für“ u. ſ. w. ſtatt zu. „.... wird für die Reparatur der Mauern gebraucht“ ſtatt zur. „Profeſſor für Phyſik“ ſtatt der. „.... iſt für die Unterſuchung erforderlich“ ſtatt zur. „Für den 12ten dieſes erwartet man den Herzog“ ſtatt am oder zum. „Beiträge für Geologie“ ſtatt zu. „Eine Maske erkannte er für den Kaiſer“ ſtatt als. „Für einen Zweck beſtimmt“ ſtatt zu. „Rückſicht für Jemanden“ ſtatt gegen. „Reif für etwas“ ſtatt zu. „Er braucht es für ſeine Arbeit“ ſtatt zu. „Die Steuerlaſt für unerträglich finden“! „Grund für etwas“ ſtatt zu. „Liebe für Muſik“ ſtatt zu. Schritt für Schritt“ ſtatt vor.

Wenn ſo ein Schreiber irgend einer Präpoſition bedarf, ſo beſinnt er ſich keinen Augenblick, ſondern ſchreibt für; was immer auch zu bezeichnen ſeyn mag. Dieſe praepos. muß herhalten und allein alle übrigen vertreten. —

„Beweis für“ ſtatt Beweis der Sache. — „Iſt nicht ohne Einfluß für die Dauer des Lebens“! ſtatt auf. (Prof. Suckow in Jena.) — „Für einige Zeit verreiſt“! (Für heißt pro und darf nur da, wo dieſes im Lateiniſchen ſtehn kann, gebraucht werden.) — „Indignation für die Grauſamkeiten“ ſtatt über. (Poſtzeitung.) — „Abneigung für“ ſtatt gegen. — „Für ſchuldig erkennen“, auch „erklären“, ubi für abundat. — „Das Motiv dafür“ ſtatt dazu. — „Verwendung für dieſen Zweck“ ſtatt zu. — „Unempfindlichkeit für Eindrücke“ ſtatt gegen. — Titel: „Beiträge für die Kunde des Indiſchen Alterthums“ ſtatt zur. — „Die Verdienſte unſers Königs für Landwirthſchaft, Handel und Gewerbe“ ſtatt um. (Poſtzeitung.) — „Ein Heilmittel für ein Uebel“ ſtatt gegen. — Neues Werk: „das Ma-

nuſcript dafür iſt fertig" ſtatt dazu. — „Schritt für Schritt" ſtatt vor, wird von Allen geſchrieben; iſt ſinnlos. — „Freundſchaftliche Geſinnung für" ſtatt gegen. — „Er wurde für todt geſagt"! — Er reiſt für ſein Vergnügen" ſtatt zum. — „Mitleid für mich" ſtatt mit mir. — „Er fand es für zweckmäſſiger" (Poſtzeitung). — „Geſuch für die Geſtattung" ſtatt um. — „Für die Dauer" ſtatt auf. — „Für den Fall" ſtatt auf. — „Gleichgültig für" ſtatt gegen. — „Rechenſchaft für eine Sache geben" ſtatt von. — „Dafür befähigt" ſtatt dazu. — „Für den Fall des Todes des Herzogs muß ſein Bruder auf den Thron kommen" ſtatt im. — „Schlüſſel für das Verſtändniß" ſtatt zum. — „Für Lord R. wird ein neuer Engliſcher Geſandter ernannt werden" ſtatt an Stelle. — „Die Gründe für dieſen Schritt" ſtatt zu. — „.... iſt eine Beleidigung für den Kaiſer" ſtatt des Kaiſers. — „Der König von Korea will an Frankreich ein Grundſtück für eine Niederlaſſung abtreten" (Poſtzeitung), beſagt zu Deutſch, daß Frankreich dem König eine Niederlaſſung für ein Grundſtück giebt. —

„Rückſicht für Ihre Geſundheit" ſtatt auf. — „Rückſicht für Sie" ſtatt gegen. — „Erforderniß für den Aufſchwung" ſtatt zu. — „Neigung und Beruf für Komödie" ſtatt zur. —

„Dafür iſt es jetzt noch nicht an der Zeit" ſtatt dazu. — „Sie erleiden eine für die jetzige Kälte ſehr harte Behandlung" ſtatt bei. —

Sogar „Freundſchaft für Jemand" iſt falſch: muß es heißen „gegen": Dies nämlich bedeutet im Deutſchen ſowohl adversus wie contra. —

Sie ſchreiben: „Die Frage von einer Sache": man frägt aber nicht von, ſondern nach etwas. —

Ein ſehr verdienter Orientaliſt ſchreibt, um zu ſagen: Dies Wort iſt aus der Sprache verſchwunden — „dies Wort iſt der Sprache entſchwunden", wählt alſo eine geſchrobene, halb poetiſche und ganz unpaſſende Redeweiſe, bloß — um die Präpoſition aus zu erſparen! Dies iſt charakteriſtiſch für den Geiſt, mit welchem die Sache getrieben wird. —

g) Konjunktionen.

Ein beſonderer Wortknappereikniff iſt die Weglaſſung der Konjunktion und, wo das Verſtändniß des Sinnes dieſe heiſcht: er kommt, in Folge ſeiner vorzüglichen Dummheit, täglich mehr in Aufnahme. Die Konjunktionen und und oder werden weggelaſſen und dadurch der Sinn einer ganzen Periode verdunkelt. —

Die Partikel daß iſt ganz aus der Sprache herausgewieſen und darf nicht vorkommen. Statt: er ſagte, daß Dies oder Jenes geſchehen ſei, ſagen ſie (der Himmel weiß weswegen) allemal wie; als ob nicht daß und wie etwas geſchieht ſehr verſchiedene Dinge wären. — Statt: die Behauptung daß, ſagen ſie: „die Behauptung, als ob." —

Sodann, in anderen Fällen, wird daß durch eine Verſetzung der Worte eliminirt: z. B. ſtatt: es ſchien, daß der Feind heranrücke — „es ſchien, der Feind rücke heran." — Statt: es ſcheint, daß er vergeſſen hatte, ſchreibt ſo Einer: „er hatte, ſcheint's, vergeſſen", ohne daß die Kakophonie ſcheint's ſein dickes Ohr verletzte. —

„Wenn" und „ſo" ſind geächtet, im Intereſſe der Buchſtabenzählerei: ſtatt „wenn er es gewußt hätte, ſo würde er nicht gekommen ſeyn", ſchreiben ſie mit einem Gallicismus: „hätte er es gewußt, er wäre nicht gekommen". Allein die logiſchen Partikeln „wenn" und „ſo" ſind der ganz eigentliche Ausdruck des hypothetiſchen Urtheils, alſo einer Verſtandesform, und dieſer unmittelbar angepaßt. Wenn eine Sprache ſolche Formen beſitzt, ſo iſt es groſſe Thorheit, ſie wegzuwerfen, um ein Paar Silben zu erſparen und die Sprache auf den Niveau des nachbarlichen Jargons herabzuſchrauben. —

Auch den Unterſchied zwiſchen als und wie verſtehen ſie nicht, ſondern brauchen Beides promiscue. Als darf nur beim eigentlichen Comparativ ſtehen: „er iſt größer als ich, und ſo groß wie du." —

h) Präfixa und Affixa.

Die Präfixa und Affixa sind die Modulation der Sprache, und diese wollt ihr, unfähige Skribler, ausmerzen, weil ihr den Sinn derselben weder versteht, noch fühlt. —

Wie die Rattenfänger machen sie Jagd auf die Präfixa aller Verba und Substantiva, um sie ohne Umstände wegzuschneiden; weil sie deren Bedeutung und Werth nicht kennen, nicht verstehen, nicht fühlen. Noch dazu thun sie Dies mit sichtbarer Selbstgefälligkeit; wodurch sie uns das peinliche Schauspiel des über das Verwüstungswerk seiner Willkür exultirenden Unverstandes geben. — Die durch Abschneiden der Präfixa zu Wege gebrachte Identifizirung verschiedener Worte führt zur Verwirrung der Begriffe. —

Sie meynen, ein Präfix sei so gut wie das andere; weil sie weder fühlen, noch verstehen, warum unsre Vorfahren „begiessen, betrügen, begehn, bethören, beschenken" u. s. w., aber „anfangen, anreden, anbeten, anziehen, anmuthen" u. s. w. gesagt haben. Die Herrn haben noch zu lernen, daß die Präfixa einen Sinn und Bedeutung haben, nicht willkürlich hingesetzt sind, also nicht willkürlich vertauscht werden dürfen. —

Wenn ein Wort ohne Präfixum eine Bedeutung hat, mit dem praefixo aber eine andere; so brauchen sie jenes auch in der Bedeutung des letzteren, machen also die Sprache um ein Wort ärmer: und da dies an Hunderten von Worten geschieht, wird die Verarmung bedeutend. Z. B. „Besserung" statt Verbesserung, Ausbesserung u. s. w., oder „Kürzen" statt Verkürzen, Abkürzen u. s. w. „Er stürzte den Thurm" (Deutsches Museum) statt stürzte ihn um. —

Die Sprache um ein Wort ärmer machen (durch Abschneiden der praefixa) heißt die Nation um einen Begriff ärmer machen. — Alle schöne Schreibart besteht in der treffenden Genauigkeit des Ausdrucks zur Bezeichnung des Gedankens: sie wird unmöglich, wenn man die verschiedenen Modulationen jedes Begriffs durch praefixa und affixa aufhebt. —

Die deutsche Sprache ist der Dummheit in die Hände geliefert. Sie schreiben z. B. „Vergleich" statt Vergleichung,

während Erſteres in der Regel nur für pactio, compositio gebraucht worden iſt. Durch dieſe Manier, von 2 Worten nur Eins übrig zu laſſen, welches, weil es eine Silbe weniger hat, jetzt den Dienſt beider verſehen ſoll, wird die Sprache immer ärmer gemacht, und zugleich zweideutig, gerade ſo wie die Thiergeſchlechter, die Skala abwärts genommen, dadurch immer unvollkommener werden, daß ein Theil die Funktionen allein übernimmt, welche höher hinauf von zweien verſehn werden. Daß Ein Wort zwei verſchiedene Bedeutungen hat, iſt ein Uebelſtand, dem man ſtets entgegenarbeiten ſoll: ſie befördern ihn!

Allemal: „Bezug" ſtatt Beziehung*), und gar „Sachverhalt" ſtatt Verhältniß; man denkt an Urinverhaltung. „Geſchick" ſtatt Geſchicklichkeit, wodurch ſeltſame Mißverſtändniſſe entſtehn, z. B. „das Geſchick des Kajus" — wo man denkt, ſein Schickſal ſei gemeint. Der Leſer ſoll den wahren Sinn errathen, wozu er die Phraſe 3 Mal leſen muß: aber was ſchadet Das? 2 Silben ſind ja lukrirt! —

Nachdem irgend ein Narr, um das Augment im Particip zu erſparen, ſtatt angeſtrebt, „erſtrebt" geſchrieben hatte, ſtürzten eilig 100 Narren herbei, das Selbe zu thun und überall ſtets Erſtreben ſtatt Anſtreben zu ſetzen; ſo groß auch der Unterſchied iſt zwiſchen dem bloßen Anſtreben (appetere) einer Sache und dem wirklichen Erſtreben (adipisci) derſelben, und ſonach durch jene Identifikation dieſer zwei Verba die Sprache um ein nöthiges Wort ärmer wird. „Thut nichts, Thut nichts! Dafür werden ja im Particip 2 Buchſtaben lukrirt!" Koſtbarer Gewinn! Sollte man ſolche Dummheit für möglich halten, wenn man ſie nicht ſähe? —

Was mich bei allen dieſen Verbeſſerungen verdrießt, iſt zunächſt das Verderben der Sprache; ſodann aber auch die entſetzliche und ſo allgemeine Dummheit, die dabei zu Tage kommt; ſo daß ich in der Bitterkeit meines Herzens mir ſage, daß das

---

*) Variante: Allemal „Bezüge" ſtatt Beziehungen. Kopfkiſſen, Sophas und Stühle haben Bezüge: Menſchen und Dinge haben Beziehungen. So iſt's Deutſch. Aber elende Silbenknickerei ſteckt dahinter und ſonſt nichts. — Schreibt ihr, ſtatt Beziehung, „Bezug", ſo müßt ihr auch, ſtatt Anziehung, „Anzug" ſchreiben.

Phlegma die Wurzel der Dummheit ist und leider seine Heimath in Deutschland hat. Man horche hin, wie die Engländer, Franzosen, Italiäner von den Deutschen in intellektueller Hinsicht urtheilen: bei der heurigen, gemeinsam betriebenen Sprachverbesserung kommt zu Tage, daß sie Recht haben. —

Statt Anregen schreiben sie „Beregen", welches gar kein Wort ist, aber den Zweck hat, im Particip das Augment und damit zwei Buchstaben zu ersparen! Ueberhaupt wird getrachtet, alle die Verben, welche im Particip das so schöne, die Verwandtschaft mit dem Griechischen beurkundende deutsche Augment haben, zu vermeiden und endlich auszumerzen. Ich schlage vor, statt Lumpenhunde Lumphunde, und statt dumme Esel Dummesel zu schreiben: — es war mir nur eben so eingefallen.*) —

Der dumme Muthwille, den jeder Strohkopf jetzt an den Silben übt, deren Bedeutung er weder versteht, noch fühlt, ist grenzenlos und droht die Sprache abzuschwächen und arm zu machen. Fernere Beispiele davon: „er suchte ihn in seinem Irrthum zu stärken" statt bestärken!! (Götting. Anzeigen). Man sucht Einen im Unglück, in der Krankheit zu stärken: aber in seiner Meinung, seinem Irrthum u. s. w. muß man ihn bestärken. Jedoch ein Wort den Dienst zweier versehen zu lassen, wodurch die Sprache verarmt, — das ist der Humor der Sache! —

Sie denken sich fein und witzig, indem sie überall statt Zuhörer „Hörer" schreiben: aber es ist zweierlei: jeder, der, wenn auch wider Willen, etwas hört, ist ein Hörer; aber nur wer mit Absicht hört, ein Zuhörer. Das fühlt so ein Pachyderma nicht, und dergestalt werden alle Modifikationen der Begriffe, alle

*) Variante: Statt anregen finde ich sehr oft „beregen", welches gar kein Wort ist, auch nicht ein Mal Buchstaben erspart. Das Präfix an bezeichnet aber überall den vorwärts treibenden stimulus, wie in antreiben, anspornen, anfeuern, anstiften, anfangen u. s. w. Dies nicht fühlend, nicht verstehend, setzt nun so ein schmierender Lump, ohne Grund oder Vortheil, ein ganz undeutsches Wort beregen, bloß aus dummem Muthwillen, um seine Autokratie über die Sprache zu beweisen. Ich überlasse dem Leser zu entscheiden, was so ein Verfahren verdient.

Nüancen, Modulationen derſelben, aus der deutſchen Sprache ausgemerzt; bloß aus niederträchtiger, ſchmutziger Buchſtabenzählerei. —

Sie ſetzen ſtatt Anzahl — „Zahl“: allein Zahl bedeutet jenes abſtrakte Weſen, welches der Stoff der Arithmetik iſt und wodurch man zählt; Anzahl hingegen iſt das Gezählte, das was gezählt wird, die empiriſche Zahl, die Dinge, ihrer Zahl nach. *) —

Statt hinzufügen ſchreiben ſie „beifügen“, welches nicht das Selbe iſt: erſteres gilt von homogenen, letzteres von heterogenen Dingen. Ich füge meinem Briefe ein Päckchen bei und ein Poſtſkriptum hinzu. Aber auch hier ſoll in der Sprache ein Wort den Dienſt zweier verſehen, um gelegentlich zwei Buchſtaben zu erſparen. **) —

Einer ſchreibt (in den Heidelberger Jahrbüchern): „Ich trat in den Tempel, wo ich die Bildſäule des Odin, Thor und der Freya traf“; — wonach man denken ſollte, er habe auf dieſe geſchoſſen: aber es ſteht aus elender Buchſtabenknickerei ſtatt antraf, wiewohl auch dieſes hier nicht ganz richtig wäre, da es nur von zufällig anweſenden Perſonen geſagt werden darf, nicht aber von einem Gott in ſeinem Tempel. Es ſollte hier ſtehen vorfand. —

„Beſſern“ ſtatt Verbeſſern. Ein Sünder, ein Kranker beſſert ſich. Eine Erfindung, ein Inſtrument, ein Buch, ein Gehalt wird verbeſſert. ***) — „Aendern“ ſtatt Verändern. Der Unterſchied iſt analog, wenn auch nicht ſo deutlich. Sein Kleid ändern iſt ein anderes anziehn; verändern iſt Sache des

---

*) Variante: „Zahl“ ſtatt Anzahl: jenes aber iſt die abſtrakte, reine, unbenannte Zahl; letzteres die konkrete, angewandte, abgezählte individueller Dinge.

**) Variante: „Ich füge bei“ ſtatt hinzu: zwei verſchiedene Dinge. Ich füge eine Probe der Waare bei; ich füge noch Folgendes hinzu: ſo muß man ſchreiben. „Ich füge an“ ſtatt hinzu, — ein Kabinetsſtück von Buchſtabenzählerei.

***) Variante: „Beſſerung“ ſtatt Verbeſſerung. Auf Deutſch redet man von der Beſſerung eines Kranken, von der Verbeſſerung einer Maſchine, von der Ausbeſſerung eines Kleides, Schiffes u. ſ. w.

Schneiders. Aendern betrifft überall das Ganze der Sache; Verändern einen Theil.*) „Fälſchen" ſtatt Verfälſchen. Gefälſcht wird Das, dem man ein ganz Anderes ſubſtituirt, wie Dokumente, Wechſel, Banknoten; verfälſcht wird Das, dem etwas Unächtes beigemiſcht wird: Wein, Text, Urtheil, Glaubenslehre u. ſ. w. Ich verfälſche eine Urkunde, wenn ich eine Stelle radire und etwas Anderes hinſchreibe: ich fälſche ſie, wenn ich ſie ganz fabricire. —

Statt beſtändig — „ſtändig", welches klingt wie ſtändiſch, d. i. den Ständen des Reichs gehörig. Dann müſſen ſie auch ſtatt unbeſtändig unſtändig, und ſtatt Unbeſtand Unſtand ſchreiben, ferner ſtatt inſtändig, ausſtändig, zuſtändig, geſtändig, rückſtändig immer nur „ſtändig". Aber ſo weit zu denken ſind unſere Sprachverbeſſerer nicht fähig: ihre Sache iſt Buchſtaben zählen.**) —

„Zweiung" ſtatt Entzweiung! (P. Z.) Da kann er auch, ſtatt Entſetzen, Setzen; ſtatt Entführen, Führen; ſtatt Entſtehen, Stehen ſchreiben. „Ent" bedeutet das Auseinandergehen. —

„Theidigen" ſtatt Vertheidigen! und „Theidigung" ſtatt Vertheidigung! in einer Zeitung gefunden. Das Königl. Sächſiſche Miniſterium des öffentlichen Unterrichts, in einer „Bekanntmachung das Lehrerſeminar betreffend", vom 1. Juni

---

*) Variante: Eine Zeitung berichtet eine bevorſtehende „Aenderung der Uniform": dies beſagt auf Deutſch, daß ſtatt der bisherigen eine ganz andere eingeführt werden ſoll, — während bloß eine Veränderung in der Uniform gemeint iſt. — Ich habe gefunden „das Unänderliche" ſtatt Unabänderliche, — eine Sprachverbeſſerung, welche gewiß von allen Schafsköpfen mit Bewunderung aufgenommen und mit edlem Eifer nachgeahmt werden wird; — wodurch dann die Sprache wieder um zwei Worte ärmer wird, d. h. um das Unterſcheidungsmittel zweier ganz disparater Begriffe: „unabänderlich" und „unveränderlich".

**) Variante: Statt beſtändig — „ſtändig"! — folglich auch ſtatt anſtändig, inſtändig, verſtändig, ausſtändig, abſtändig, nachſtändig u. ſ. w., überhaupt ſtatt Beſtand — Stand. Bloß daraus, daß der Verſtand den Herren ſo fremd iſt, erklärt es ſich, daß ſie ihn nicht auch in Stand abgekürzt haben. Vor allen Dingen aber rathe ich ihnen, ihr eigenes Epitheton zu verkürzen und ſtatt dumm zu ſchreiben dum.

1859, ſagt „Führung“ ſtatt Aufführung. Danach kann man auch ſtatt Ausführung, Verführung, Durchführung, Ueberführung, Anführung, Entführung, Abführung, Einführung u. ſ. w. immer nur Führung ſagen: der Leſer wird ja wohl rathen was wir meynen. —

„Schwinden“ (tabescere) ſtatt Verſchwinden (evanescere). — „Schluß“ ſtatt Beſchluß. — „Willigen“ ſtatt Bewilligen, Einwilligen, Verwilligen. — „Reglos“ ſtatt regungslos. — „Ueben“ ſtatt Ausüben und auch ſtatt Einüben. Der Schüler übt die Kunſt oder ſich in derſelben: der Meiſter übt ſie aus: der Virtuoſe übt ein Stück, der Schauſpieler eine Rolle ein. —

Statt Ausfertigen — „Fertigen“; wie es ſchon längſt ſtatt Verfertigen dienen muß: für Abfertigen wird es den Dienſt wohl auch übernehmen, wie auch für Anfertigen, — und ſo wird jeden Tag die Sprache um ein Wort ärmer. —

„Hindern“ ſtatt verhindern. Ich hindere was ich erſchwere, verhindere was ich unmöglich mache. —

„Wandeln“ ſtatt Verwandeln (Graul, Kural v. 452). — „Löſchen“ ſtatt erlöſchen, sc. die Lampe (ibid. v. 601). —

„Dem Chriſtenthum erborgt“ (Köppen, Buddhaismus, Bd. 2) ſtatt abgeborgt. Wer mir etwas erborgt, borgt es für mich von einem Andern: — alſo falſches Wort, falſcher Sinn, um zwei Buchſtaben zu erknauſern. —

„Siedelei“ ſtatt Einſiedelei (Köppen), alſo gerade das Bezeichnende und Unterſcheidende weggeſchnitten. —

„Bereiten“ ſtatt Vorbereiten. Man bereitet eine Speiſe, ein Lager; eine Ueberraſchung, ein Ueberfall u. ſ. w. wird vorbereitet. —

„Der Verfaſſer hat noch einen Theil zurückhalten müſſen“ ſtatt zurückbehalten (ſchreibt ein Recenſent im Repertorium) — zwei ſehr verſchiedene Begriffe! aber ſie ſollen konfundirt und die Sprache um ein Wort ärmer werden. Und von ſolchen Eſeln wird man recenſirt in ſo einem anonymen Eſelſtall. —

In einer miniſteriellen Depeſche, wie ſie die Zeitung giebt, ſteht „verhalten“ ſtatt vorenthalten! Allerdings iſt Hoffnung da, daß es ein Druckfehler ſei: aber die Hoffnung iſt ſchwach. — „war nicht zu erbringen“ ſtatt aufzubringen. —

„Das Volk mahnen" ſtatt ermahnen! (Haſe, S. Franciscus.) Schuldner werden gemahnt. —

„Löſen" ſtatt Auflöſen: Was würde man ſagen, wenn ein Franzoſe soudre ſtatt dissoudre ſchriebe? (Welt als Wille und Vorſtellung, II, 137 der 3. Aufl.) —

Durchgängig wird ſtatt „beiſtimmen" geſetzt zuſtimmen, obgleich Beides nicht genau identiſch iſt. —

„Zugeſtehn" ſtatt Eingeſtehn. Beide ſind ſo verſchieden wie Eingeſtändniß und Zugeſtändniß. —

„Er hatte mißrathen" ſtatt abgerathen! (Heidelberger Jahrbücher.) —

„Die Häuſer ſtreichen" — ſtatt anſtreichen. —

„Patriotiſche Hingabe" ſtatt Hingebung: — warum denn gleich darauf „Aushebung der Rekruten", und nicht Aushub? und, ſtatt Erhebung des Gemüths, Erhub? und überhaupt ſtatt Hebung (z. B. der Induſtrie) bloß Hub? —

„Vorwiegend" ſtatt überwiegend: alſo auch Vorgewicht? — Dummer, ſinnloſer Schnitzer, um einen Buchſtaben zu erſparen! Ueber bezieht ſich auf die perpendikulare, vor auf die horizontale Linie: aber wer möchte unſern Sprachverbeſſerern mit ſolchen Subtilitäten kommen? ſie ſind gewohnt aus dem groben Holz zu ſchneiden: ſie zählen die Buchſtaben und damit gut. —

Statt: er wollte ihm dazu verhelfen — bloß „helfen". Zwei ſehr verſchiedene Begriffe. —

„Einwände" ſtatt Einwendungen.

„Abbruch der Unterhandlungen" ſtatt Abbrechung. Man ſagt „der Abbruch eines Hauſes."

„Rechnung legen" ſtatt ablegen (Poſtztg.): alſo fortan ſtatt auflegen, unterlegen, vorlegen, darlegen, einlegen, überlegen, verlegen, auslegen u. ſ. w. nur immer simpliciter „legen"! „Willigung" ſtatt Einwilligung. Eine Sache „weigern" ſtatt verweigern. —

„Willensordnung" ſtatt Willensverordnung. Etwas ordnen, oder etwas verordnen ſind doch höchſt verſchiedene Dinge! Thut nichts, wenn wir nur eine Silbe erſparen, da mag Sinn, Verſtand, Logik, Grammatik und Alles zum Teufel gehn. —

„Durchſtich der Landenge", ſtatt Durchſtechung. —

„Tiefer greifend“ ſtatt eingreifend. — „Eine Stelle in der Weltgeſchichte nehmen“ ſtatt einnehmen (Menzel). — „Zeichnen“ ſtatt unterzeichnen mag als Börſenjargon hingehn; außerdem aber gebraucht (wie bereits geſchieht), iſt es nichts, als ein erzgemeiner Judenjungen-Schnitzer. —

---

1) Wortzuſammenziehungen.

Ohne Umſtände zieht jeder Skribler Subſtantiv und Adjektiv zu Einem Wort zuſammen und ſieht dabei triumphirend auf ſeinen verblüfften Leſer. Statt dunkles Zimmer „Dunkelzimmer“; ſtatt die ganze Länge die „Geſammtlänge“, und ſo in hundert Fällen, aus Adjektiv und Subſtantiv Ein Wort gemacht! wozu, wozu? — aus der ſchmutzigſten Raumerſparniß Eines Buchſtabens und des Interſtitiums zwiſchen zwei Worten. Dahin gehört auch „Göthemonument, Schillermonument“, ſt. Göthe's Monument u. ſ. w. Und gar „Schillerhaus“ klingt wie Schilderhaus. Wie abgeſchmackt würde es in England erſcheinen, wenn Einer ſagen wollte the Shakespearemonument.*) — Und bei ſolchen niederträchtigen Schlichen iſt noch dazu eine gewiſſe Selbſtgefälligkeit unverkennbar: triumphirend bringt Jeder, als Probe ſeines Witzes, eine neue Sprachverhunzung zu Markte. Olympiſche Götter! giebt es einen peinlicheren Anblick, als den des exultirenden, zufriedenen Unverſtandes? Uebertrifft er nicht ſogar den der kokettirenden Häßlichkeit? —

„Mozart-Geige“, unberechtigte Zuſammenziehung! — Das erſte Wort muß den Zweck des zweiten bezeichnen: Spazierſtock, Obſtgarten, Reitpeitſche, Vogelflinte, Arzneiglas, Uhrkette, Schilderhaus, Wachtpoſten, Poſtkutſche, Schreibtiſch. —

In den Heidelberger Jahrbüchern, Dezember 1859, ſteht

---

*) Variante: „Stein-Monument“, „Göthe-Monument“, „Schiller-Haus“. Sagte ein Engländer „Shakespearehouse“, wie albern würde er erſcheinen! O daß man doch könnte engliſchen Verſtand, wie engliſche Waaren, importiren! Aber der Zollverein würde hohen Zoll darauf ſetzen. —

„Wildesel"; da wird doch, als zur Familie gehörig, auch Dummesel anwendbar seyn. — Ein Physiker schreibt statt periodischer Regen „Periodenregen"! —

Zieht ihr zwei, drei und mehr Worte in Eins zusammen, so könnt ihr mit demselben Recht alle Interstitia weglassen, wie auf den ältesten Griechischen und Römischen Lapidarinschriften. —

---

k) Gallicismen.

„Rechnung tragen" (drei Mal auf jeder Seite, statt in Anschlag bringen, berücksichtigen) ist nicht bloß ein Gallicismus, sondern eine plumpe und sinnlose Uebersetzung des tenir compte. —

Eben so allbeliebt: „Die Tragweite" la portée; ist Gallicismus und dazu ein Kanonierausdruck, den man nur in besonderen Fällen gebrauchen sollte, statt ihn bei jeder Gelegenheit aufzutischen. Imgleichen „Früchte" statt Obst: es ist ein Vorzug, den die deutsche Sprache vor allen andern hat, daß sie die roh zu genießenden Früchte mit einem besondern Ausdruck bezeichnet und dadurch den Begriff derselben aussondert, wodurch die Rede sogleich bezeichnender und bestimmter wird: aber unsre Skribler duseln am liebsten im Nebel des Allgemeinen. —

Ferner sind Gallicismen: „Diese Leute, sie sind." — „Von Berlin" statt aus. — „Die Sammlung besteht in" (en) statt aus. — „Italiänisch wissen" statt können. — Ich habe gefunden: „sie hatten Furcht". Was würde man in Frankreich sagen, wenn Einer schriebe: ils se peuroient. —

---

l) Fremdwörter.

Mit dem Aufnehmen fremder Ausdrücke hat es keine Noth: sie werden assimilirt. Aber gerade gegen diese wenden sich die Puristen. — Sie schreiben statt Appellation „Berufung":

falſch! müßte heißen „Anrufung“*): wollt ihr deutſche Michel ſeyn, ſo verſteht wenigſtens Deutſch. Aber Poſtzeit. 28. Octob. 1858 ſagt: „Die Berufung Proudhons an den Kaiſerl. Gerichtshof wird zur Verhandlung kommen“, — da muß man denken, er wäre als Beiſitzer des Gerichtshofes berufen: — er iſt der Delinquent und hat appellirt. —

---

m) Unworte, ſinnloſe und abgeſchmackte Worte.

„Vervortheilung ſeiner Gläubiger“ ſtatt Uebervortheilung. (Poſtzeit. 15. Juli 1858). Alſo ſchafft der Sudler ein Unwort, um einen Buchſtaben zu lukriren: ſo weit geht der Wahnſinn! Die deutſche Sprache iſt in Gefahr: ich thue was ich kann, ſie zu retten; bin mir aber dabei bewußt, daß ich allein ſtehe, einer Armee von 10,000 Narren gegenüber. —

Ein Darmſtädter Landgericht beraumt einen Termin an wegen Klage über „Eheverſpruch“! —

Gerichte citiren die Leute in „Selbſtperſon“, — ein Unwort, ſtatt „in eigener“, d. h. nicht fremder Perſon. Dürfen Gerichtshöfe ihre Würde ſo weit vergeſſen, daß ſie mit armſeligen, ſprachverhunzenden Litteraten in Ein Horn ſtoßen? —

„Selbſtverſtändlich“ iſt ſinnlos: es müßte wenigſtens heißen „von ſelbſt verſtändlich“; hiebei wäre aber (für die Buchſtabenknicker) kein Profit. „Selbſtredend“, im ſelben Sinne gebraucht, beſagt etwas ganz Anderes, nämlich, daß man ſelbſt redet, nicht durch einen Anderen. —

„Zuverläſſig“ wird erſetzt durch verläßlich, — um einen Buchſtaben zu erknickern! —

„Unbill“ ſtatt Unbild iſt gerade wie im erſten Decennio dieſes Jahrhunderts ein Schriftſteller „ungeſchlachtet“ ſtatt unge-

---

*) Variante: Statt Appellation ſchreiben ſie Berufung. Wer deutſchmicheln will, ſollte wenigſtens Deutſch verſtehn: es müßte heißen Anrufung. Berufung iſt die eines Beamten zu einer Stelle.

ſchlacht ſchrieb, worüber damals Göthe herzlich gelacht hat. — Auffallend iſt ein aus ſeiner Etymologie leicht verſtändliches Wort: „auffällig" beſagt nichts und iſt wie wenn man ſtatt frappant frappeux ſagen wollte; aber in Folge ſeiner beſondern Albernheit hat es Gunſt gefunden und auffallend gänzlich verdrängt. —

Der Orientaliſt Graul ſchreibt (Kural p. 195): „um damit das Reis, das beifallen möchte", ſtatt: um damit das Reiskorn, welches vorbeifallen möchte. — Ibid. v. 314: „damit bewenden laſſen", ſtatt dabei. — Statt deſſen ſetzt er ſtets „deß". —

Derſelbe, ſonſt verdienſtvolle, aber durch viele abgeſchmackte Worte ſich auszeichnende Orientaliſt hat eine ſolche Vokalſcheu, daß er das e am Ende eines Wortes ſtets wegläßt und durch einen Apoſtroph erſetzt, wenn das folgende Wort mit einem Vokal anfängt. Demnach müßte man z. B. ſchreiben: „Mein' arm' alt' Amm' aß ein' Auſter." —

Ich habe gefunden ein neues Subſtantiv „Gröbungen" für Grobheiten, und „handliche Ueberſicht" (Centralblatt); ein neues Verbum „heeren" ſcheint bedeuten zu ſollen „ein Land mit einer Armee beſetzt halten"; „Aufbeſſerung der Gehalte", „Verlieberung einer Provinz" — qu'est-ce? — „heiklich", — „behäbigen"? Sobald nämlich ein Ausdruck nur albern genug iſt, darf er Beifall und Adoption hoffen. Jeder geringſte Skribler und Sudler hält ſich berufen, die Sprache zu verbeſſern und zu bereichern, nimmt daher keinen Anſtand, ein Wort hinzuſchreiben, das ihm eben durch den Kopf fährt und nie auf der Welt gehört worden. „Uebermögen" ſtatt überwinden, ſchreibt Graul, Kural p. 8 u. 69; wie unverſchämt! —

Das plumpabgeſchmackte „beanſpruchen" iſt in allgemeine Aufnahme gekommen, bloß weil es eine Silbe weniger hat, als in Anſpruch nehmen.*) —

„Die Kaſſe hat vereinnahmt" ſtatt eingenommen: wür-

*) Variante: Daß ein ſo dummes Wort, wie beanſpruchen, in allgemeinen Gebrauch kommen konnte, charakteriſirt den Geiſt unſerer Sprachverbeſſerer und ihrer Nachtreter.

diger pendant zu dem abgeſchmackten und daher allgemein beliebten „beanſpruchen“. —

„Beglichen“ ſtatt ausgeglichen! ein Unwort! —

„Dieſe Affaire kann man nunmehr als völlig bereinigt betrachten.“ (Poſtzeit. 1858, Juni.) Was beſchmutzt heißt, weiß ich, aber bereinigt? —

„Fahr“ ſtatt Gefahr!! (Graul, Kural v. 674). —

Der Zoologe Bronn lukrirt eine Silbe dadurch, daß er „Echſe“ ſtatt Eidechſe ſchreibt. Iſt nun jenes ein foſſil aufgefundenes Wort, oder generatio spontanea? —

„Beſt“ ſtatt beſtens! — Statt Uebermacht „Obmacht“! —

„Erfund“ ſtatt Erfindung! (Heidelb. Jahrbüch.) Litteratendeutſch! —

„Unterkunft finden“ ſtatt Unterkommen: da werden wir wohl bald ſtatt Auskommen „Auskunft“ erleben und dieſes letztere ſehr brauchbare deutſche Wort dadurch aus der Welt geſetzt ſehen. —

„Gedenkfeier“ ſtatt Gedächtnißfeier: man feiert das Gedächtniß, d. i. die Erinnerung an Einen, nicht das „Gedenk“. —

Statt hohe Schule ſchreiben ſie „Hochſchule“, offenbar aus bloſſer Vorliebe für das Sinnloſe. —

„Indeß“ ſtatt indeſſen, aus lumpiger Buchſtabenknickerei: es ſteht für unter deſſen, während deſſen: deß iſt gar kein Wort. —

„Vor“ ſtatt bevor; welches Phraſen giebt, aus denen nicht klug zu werden iſt. „Er that es, vor er mir es geſagt.“ —

„Vorerſt“, ſinnlos und von widerlichem Anklang, ſtatt Für's Erſte. —

Statt mithin — „ſohin“. Und ſolche dumme Verbeſſerung erlauben ſich die niedrigſten Lohnſchreiber der Journäle, der Pöbel der Litteratur. —

„Nahezu“ ſtatt beinahe. — „Weitaus“ ſtatt bei Weitem. — „Bislang“ ſtatt bisher, ſinnlos. —

Statt fortwährend — „forthin“. (Poſtzeit.) — Statt beſtändig — „ſtetig“. —

„Seitens“, „Betreffs“, „Behufs“ oder gar „Hinſichts“ ſind Wortverrenkungen, entſprungen aus nichtswürdiger Buch-

ſtabenzählerei; — auf Deutſch heißt es: von Seiten, — im Betreff, — zum Behuf, — hinſichtlich. Dahin gehört auch „Weitaus" ſtatt bei Weitem. —

Worte, die keine ſind: „Bislang". — „Beweiſe erbringen" ſtatt aufbringen. — „Nahezu", ſtatt beinahe, iſt kein Wort, auch keine erlaubte Zuſammenſetzung: man ſagt „nahe bei dem Baum", nicht zu dem Baum. — In „Bälde", — „verwilligen" ſtatt bewilligen. Verwilligen iſt gar kein Wort, hat auch keine Buchſtabenerſparniß, aber Herrn Schmierax gefällt es ſo, er dünkt ſich originell dabei. Dann muß er auch verſuchen ſtatt beſuchen, vernehmen ſtatt benehmen ſagen. —

Schreibt ihr, ſtatt anderweitig, — „anderweit", ſo müßt ihr auch, ſtatt zeitig, — „zeit" ſchreiben. —

Statt Solcher, Solche, Solches — immer nur „ſolch", z. B. „ſolch aufrichtiger Mann". Obendrein merkt man, daß ſie ſich dabei liebenswürdig dünken. —

---

n) Fehlerhaft gebrauchte Worte.

Zum Sprachverderb zähle ich auch den immer allgemeiner werdenden verkehrten Gebrauch des Wortes Frauen ſtatt Weiber, wodurch abermals die Sprache verarmt: denn Frau heißt uxor und Weib mulier (Mädchen ſind keine Frauen, ſondern wollen es werden); wenn auch im 13. Jahrhundert eine ſolche Verwechslung ſchon ein Mal dageweſen ſeyn oder ſogar erſt ſpäter die Benennungen geſondert ſeyn ſollten. Die Weiber wollen nicht mehr Weiber heißen, aus demſelben Grunde, aus welchem die Juden Israeliten und die Schneider Kleidermacher genannt werden wollen, und Kaufleute ihr Comtoir Büreau tituliren, jeder Spaaß oder Witz Humor heißen will, weil nämlich dem Worte beigemeſſen wird, was nicht ihm, ſondern der Sache anhängt. Nicht das Wort hat der Sache Geringſchätzung zugezogen, ſondern umgekehrt; — daher nach 200 Jahren die Betheiligten abermals auf Vertauſchung der Wörter antragen würden.

Aber keinenfalls darf die deutſche Sprache, einer Weiber-

grille halber, um ein Wort ärmer werden. Daher laſſe man den Weibern und ihren ſchaalen Theetiſchlitteraten die Sache nicht durchgehn: vielmehr bedenke man, daß das Weiberunweſen oder Damenthum in Europa uns am Ende dem Mormonismus in die Arme führen kann.*) —

In der Poſtzeitung vom 16. Juni 1857 heißt es: „Die Königin war durch die Zeitſchrift N. N. auf die Mängel einer Kirche und einer Schule in zwei Gemeinden hingewieſen", — hiebei wird nun Jeder denken, die beſagten Anſtalten wären fehlerhaft geweſen; — aber aus dem Sinn geht hervor, daß Ermangelung gemeint iſt. Daß deutſche Zeitungen elendes, fehlerhaftes Deutſch ſchreiben, iſt alltäglich und keiner Erwähnung werth: aber wir haben hieran ein rechtes Muſter-Beiſpiel

---

*) Varianten: Das Wort Weib hat jedenfalls nichts verſchuldet, weder durch Klang noch durch Etymologie: ſollte ihm alſo irgend eine ſchlimme Bedeutung anhangen; ſo iſt ſie nicht dem Wort, ſondern dem Gegenſtand zuzuſchreiben und würde folglich eben ſo jedes andere Wort inficiren, welches man jenem ſubſtituiren möchte. Es iſt damit, wie mit den Juden, die Israeliten heißen wollen; — obgleich es ſeit dem Könige Salmanaſſar, glorreichen Andenkens, keine Israeliten mehr giebt. —

Das Wort Weiber iſt ganz unſchuldig und bezeichnet ohne alle Nebenbedeutung bloß das Geſchlecht. Wenn ihm alſo eine unangenehme Bedeutung anklebt; ſo könnte dies nur am Bezeichneten liegen; nicht am Zeichen. Daher wird eine Aenderung dieſes die Sache nicht beſſern. Die deutſche Sprache hat, wie die lateiniſche, den Vorzug für genus und species, für mulier und uxor, zwei entſprechende Wörter zu haben, und darf ihn einer Weibergrille halber nicht aufgeben: daher eben klingt Frau, wenn von Mädchen gebraucht, ſtets wie ein Mißton, wenn auch tauſend fade Theetiſchlitteraten es zu dieſem Gebrauch abzuſchleifen unterthänigſt bemüht ſind. So wollen die Juden Israeliten, die Schneider Kleidermacher heißen, und kürzlich wurde vorgeſchlagen, daß, weil das Wort Litterat in Mißkredit gerathen ſei, dieſe Herren ſich ſtatt deſſen Schriftverfaſſer nennen ſollten. Aber wenn eine an ſich unverfängliche Benennung diskreditirt wird; ſo liegt es nicht an der Benennung, ſondern am Benannten, und da wird die neue bald das Schickſal der alten haben. Es iſt mit ganzen Klaſſen wie mit dem Einzelnen: wenn Einer ſeinen Namen ändert, ſo kommt es daher, daß er den frühern nicht mehr mit Ehren tragen kann: aber er bleibt der Selbe und wird dem neuen Namen nicht mehr Ehre machen als dem alten.

und Prototyp der Folgen der Silbenknickerei und Buchstabenzählerei, und darum führe ich es an: denn nicht nur ist etwas Anderes gesagt, als gemeint war; sondern indem jetzt, dieser Sprachökonomie gemäß, zwei disparate Begriffe durch das selbe Wort bezeichnet werden, wird die Sprache der Verarmung entgegengeführt: von zwei Worten, welche sie zur Bezeichnung zweier Begriffe hatte, wird ihr nur Eines, natürlich das kürzere, gelassen, welches jetzt für beide dienen soll, wobei denn der Leser jedes Mal rathen mag, was gemeint sei. Und so verfahren unsere nichtswürdigen Sprachverbesserer in 100 Fällen. —

Statt Scharfsinn schreiben sie „Schärfe"; als ob nicht die Schärfe und der Scharfsinn eines Urtheils gar weit verschiedene Dinge wären. Aber sie sind nur bedacht, das selbe Wort, bloß weil es kürzer, als die ihm verwandten ist, der Bezeichnung zweier, dreier und mehrerer Begriffe dienen zu lassen; wodurch sie die Sprache theils matt und stumpf, theils durchweg zweideutig machen. Welches Epitheton gebührt ihnen? —

Statt achtungswerth schreiben sie, aus niederträchtiger Buchstabenknickerei, „achtbar", welches viel weniger besagt, indem es sich verhält, wie sichtbar zu sehenswerth, und überdies ein Spießbürger-Ausdruck ist. Sie aber sagen: „wir werfen jedes Wort zur Sprache hinaus, welches durch ein anderes, um 2 Buchstaben kürzeres, wenn dieses auch schon eine andere Bedeutung hat, mit vertreten werden kann"; wenn auch dadurch die Sprache immer ärmer und unbestimmter wird, so wird sie dafür auch immer kürzer, am Ende so kurz, daß man nicht mehr weiß, was gesagt seyn soll, sondern die Wahl behält zwischen allerlei Bedeutungen. —

„Bedauerlich", statt bedauernswerth, ist falsch: ersteres besagt „was man bedauern kann", wenn man Lust hat; — dieses was verdient bedauert zu werden. —

„Billig", statt wohlfeil, ist so falsch und gemein, wie es allgemein ist. „Die billigste Litteraturzeitung" hebt ein Journalartikel an. Demnach sollte man glauben, daß die Recensionen mit grosser Billigkeit abgefaßt waren. Er meint aber die wohlfeilste. —

„Koburg wird billiger regiert als Gotha" (Postztg.); man meint, das heiße mit Nachsicht, o Nein! es ist gemeint wohl-

feiler. „Billig“ iſt ein moraliſches Prädikat, kein merkantiliſches. Poſtztg. vom 9. Nov. 1858, Schreiben aus Berlin: „Alle demokratiſchen Zeitungen begeifern die gefallenen Miniſter; — es iſt ſo billig jetzt zu ſchimpfen.“ — Er will ſagen: jam parvi constat conviciari; ſagt aber: jam aequum est conviciari. Billig, ausgehend von Krämern: „billige Behandlung der Kunden“, und dann wurde die Waare billig: endlich billige Ochſen auf dem Viehmarkt. Billig iſt ein durchaus moraliſches Prädikat, darf daher bloß von Menſchen gebraucht werden. —

Alle ſetzen ſtets „nothwendig“ (necessarium, necesse est) ſtatt nöthig (opportet, opus est); nothwendig bezieht ſich (als Wirkung) auf die causa efficiens; nöthig auf die causa finalis. —

„Für nöthig erachten“ findet man wohl ausnahmslos in allen Büchern und Blättern der letzten 10 Jahre, iſt aber ein Schnitzer, den, in meiner Jugend, kein Primaner ſich hätte zu Schulden kommen laſſen; da es auf Deutſch heißt „nöthig erachten“, — hingegen „für nöthig halten“. Auch in „für würdig erachten“ iſt für überflüſſig, ſo wie in: „Die Jury hat ihn für ſchuldig erkannt“. —

Durchgängig lieſt man „Anſprache“ ſtatt Anrede: aber Anſprache iſt etwas Anderes als bloß Anrede: es trägt nämlich den Begriff des Bittens in ſich, ganz wie appellare: Anreden iſt bloß alloqui. Hiebei iſt keine Buchſtabenerſparniß; ſondern bloß weil ſie nicht gewöhnliche Worte gebrauchen wollen: ein grober Irrthum! Ungewöhnliche Gedanken in gewöhnlichen Worten, Das iſt die Sache; nicht umgekehrt. —

„Von einer Sache die Sprache ſein“ ſtatt „Rede“ (Poſtzeit.). — Es giebt keine muthwillige Verhunzung der Sprache, die ſich nicht der niedrigſte Schmierax ohne Umſtände erlaubt; — weil er weiß, daß keine Prügel darauf geſetzt ſind. Das litterariſche Geſindel will originell ſeyn und kennt keinen andern Weg, als Worte in unerhörtem Sinn zu gebrauchen, oder ſie zu verhunzen, oder neue einzuführen. —

„Maaßnahme“ ſtatt Maaßregel. Maaßnahmen — ſind was der Schneider vornimmt, wenn er mir Hoſen anmißt; Maaßregel iſt der leitende Grundſatz, nach dem verfahren werden ſoll. —

„Die Wärmebildung des Körpers" ſtatt Wärmeerzeugung (Centralblatt): falſch und ſinnlos. —

„Unrechtes Gut" ſtatt ungerechtes: man ſagt, die unrechte Thür, der unrechte Hut, der unrechte Weg; aber ungerecht iſt etwas ganz anderes. —

Statt Begriff, Anſicht, Meinung u. dgl. durchgängig das affektirte, geſpreizte und ekſtatiſche „Anſchauung". —

Graul (Kural p. 15) ſchreibt: „Pflichten löſen" ſtatt erfüllen. —

In der Poſtzeitung, Decemb. 22., 1859 heißt es: „ob er, Hr. P. die Aechtheit der Anlage zu verabreden vermöge": alſo „verabreden" ſtatt in Abrede ſtellen! mithin inter se convenire, ſtatt negare! alſo völligen Unſinn ſchreiben, um zwei Silben zu lukriren! —

„Ein unweit anziehenderes Gemählde" (Gött. Gel. Anzeigen, Septbr. 1858) ſtatt ungleich: unweit bedeutet nahe. Aber dies iſt die heutige Sitte: jeder Skribler ſchreibt das Wort hin, welches ihm gerade durch den Kopf fährt, — mag es die hier nöthige Bedeutung haben, oder nicht. Der Leſer mag rathen, was geſagt ſeyn ſoll. —

„Beiläufig" (i. e. obiter, en passant) ſtatt ungefähr (circiter, à peu près). — „Umfänglich" ſtatt umfangsreich: iſt das Gegentheil, indem es beſagt „was ſich umfangen läßt". —

Statt zeitweilig ſchreibt Einer „zeitig", welches aber reif bedeutet. —

„Sorglich" ſtatt ſorgfältig, von Sorgfalt: jenes von Sorge, wie auch beſorglich, Beſorgniß. —

Statt niedrig ſchreiben ſie „nieder", aus niederträchtiger Lumpaciwagabundenbuchſtabenſparſamkeit: — aber nieder führt den Begriff der Bewegung mit ſich: der Stein fällt nieder, das Thal liegt niedrig. —

Sie ſchreiben „über" ſtatt übrig, z. B. „überbleiben" (Graul). —

„Er ſitzt nieder", ſtatt „ſetzt ſich nieder", um eine Silbe zu ergaunern, iſt gerade ſo ein Schnitzer, wie wenn man Lateiniſch sedēre ſtatt sidēre ſchriebe. Aber auch ſtatt niedrig ſind ſie dreiſt genug nieder und ſtatt übrig — über zu ſetzen. Dazu machen ſie gar noch den Superlativ: der niederſte!

(Heidelberger Jahrbücher.) Nieder iſt Adverbium, niedrig aber Adjektiv. —

Einer ſchreibt „abſchätzig“ ſtatt geringſchätzig; — er bedenkt nicht, daß abſchätzen taxiren bedeutet. —

„Einmal“ ſchreiben ſie ſtatt erſtlich, alſo semel ſtatt primum. —

Ich kann dies „allein“ ſtatt ſelbſt. —

Statt „in der Kürze“ (ut brevi dicam) „kürzlich“ (nuper). Gött. gel. Anz. —

„Einig“ (concors) ſtatt einzig (unicus) und ſtatt einfach (simplex). —

Statt daſelbſt ſetzt Einer bloß „da“, und zwar ſo, daß der Leſer zuerſt quum ſtatt ibi verſtehn muß. —

Statt „gegenwärtig, jetzt, zu jetziger Zeit“, ſchreiben ſie, höchſt lächerlicher Weiſe, ſtets „augenblicklich“. Eine beſonders lächerliche Folge jenes Mißbrauchs des Wortes augenblicklich iſt, daß wenn ſie nun ein Mal im Ernſt augenblicklich meynen; dann ſagen ſie „im Nu“: ein Wort aus der Kinderſtube. Eine ſehr äſthetiſche buchſtabenerſparende Verbeſſerung deſſelben iſt „augenblicks“, welches ich, ſtatt „jetzt“, wirklich gefunden habe: da es klingt wie Blix (Blitz), wird es figurativ und dadurch äußerſt ſchön und nachahmungswürdig. —

---

o) Verfehmte Worte.

Zu den proſkribirten Worten gehören „gewiß“ und „zugleich“; was ſie geſündigt haben weiß, ich nicht. Schönes Beiſpiel: „Die Armeereduktion wird als ſicher betrachtet“: — Dies beſagt auf Deutſch, daß ſie ohne Gefahr ſei; — der Schreiber meint „gewiß“. —

Was das Wort Zugleich (ὁμου, simul) unſern Skriblern gethan hat, weiß ich nicht: es iſt aber verfehmt und wird, ohne Ausnahme, durch gleichzeitig vertreten.

Ich nenne ſie ohne Umſtände Skribler, obwohl ich ſehr wohl weiß, daß ihrer wenigſtens 10000 ſind: das intimidirt

mich keinen Augenblick: der Pöbel war ſtets zahlreich, muß aber nichts deſtoweniger als ſolcher behandelt werden. —

„Seither" — ich weiß nicht, welches animal scribax zuerſt dieſen Schnitzer gemacht hat: aber Beifall und Nachfolge hat er gefunden, wie unter den Latiniſten ein Ausdruck des Cicero. „Zeither" iſt ganz dadurch aus der Sprache verdrängt und findet ſich höchſtens bei irgend einem alten, hinter den Fortſchritten der Zeit zurückgebliebenen Gelehrten.*) —

Statt „ausgenommen" ſtets „außer", z. B. „außer es wäre der Wille des Kaiſers"; welches oft Unſinn liefert, indem man foris oder extra verſteht, wo excepto gemeint iſt.**) Dem analog ſchreiben ſie ſtatt ſeitdem bloß „ſeit"; z. B. „ſeit die Buchdruckerei erfunden iſt" — ein Schnitzer. —

Worte, die im Verſchiß ſind und die Keiner anrühren darf (Index verborum prohibitorum): gewiß; — zugleich; wenn: ſo; welcher, welche, welches; — daß (dafür „wie"); — allein (dafür „einzig"); — im Stande ſeyn (dafür „in der Lage"); — bei Weitem (dafür „weitaus"); — ferner (dafür „weiter"); — beinahe (dafür „nahezu", ſogar „nahebei" ſtatt beinahe, Leipz. Repert., alſo das richtige beinahe auf den Kopf geſtellt, ohne Profit, bloß um nicht Deutſch, ſondern Litteratenjargon zu reden.) Ausgenommen (dafür „außer") — auch wo es Unſinn ſchafft. Ungefähr (dafür „etwa" oder „beiläufig", Beides falſch). Bezeichnen (dafür „kennzeichnen"). —

---

*) Variante: „Seither" ein Unwort: aber Herr Skriblerus hat es octroyirt, und Herr Schmieracius hat es kontraſignirt, und die geſammte Gelehrtenwelt reſpektirt den Befehl. „Zeither" (das Richtige) iſt ganz verbannt: überall „Seither".

**) Variante: Statt „ausgenommen Die, welche u. ſ. w." ſchreiben ſie (ſo unglaublich es ſcheint) „außer Die, welche", — machen alſo einen ſackgroben Schnitzer.

p) Kakophonien.

Gegen Kakophonien ſind ſie ſo unempfindlich, wie Amboſſe, ſtopfen daher gern ſo viele Konſonanten, wie nur irgend möglich, auf einander, und am liebſten ſolche, die ſich zuſammen kaum ausſprechen laſſen: z. B. ſtatt Beleuchtungsdienſt — „Beleuchtdienſt". Wenn ſie nur wüßten, wie die deutſche Sprache klingt, in den Ohren deſſen, der ſie nicht verſteht und deshalb den Klang allein hört! — Ich weiß es. —

Die Anhäufung der Konſonanten iſt zu vermeiden, oder wenigſtens durch die Liquidae zu verſetzen, in euphoniſcher Abſicht. Dies haben unſre Vorfahren, als welche Ohren hatten, durchgängig beobachtet: z. B. ſie ſchrieben nicht, wie erſt ſeit ungefähr 20 Jahren geſchieht, Sundzoll, nach Analogie von Elbzoll, Rheinzoll, ſondern Sunderzoll, ebenfalls Felſenwand, Gemſenjagd. Ihre Nachkommen ſcheinen keine andre, als gewiſſe allegoriſche Ohren zu haben; ſo gefühllos ſind ſie gegen jede Kakophonie und können nicht Konſonanten genug zuſammenhäufen, um ſie mit Verzerrung ihrer thieriſchen Mäuler auszuſprechen. Den Klang einer Sprache hört eigentlich nicht wer ſie verſteht: denn ſeine Aufmerkſamkeit geht augenblicklich und nothwendig vom Zeichen zum Bezeichneten über, dem Sinn. Daher weiß nur wer, wie einſt ich, das Deutſche nicht verſtanden hat, wie häßlich dieſe Sprache klingt, die daher zum Singen die untauglichſte iſt: er wird demnach ſich wohl hüten, ihre Kakophonien, durch Ausmerzen der Vokale oder der Liquidae, zu vermehren. Welche Opfer haben doch die Italiäniſche und die Spaniſche Sprache der Euphonie gebracht! —

„Längsſchnitt", ein Unwort, ſtatt Längenſchnitt; eben ſo „Längsrichtung". —

„Felsgurt, Felsring, Felswand, Felsgrund" und ſtatt Langeweile „Langweil" — ohrzerreiſſende und maulverzerrende Härten! —

Man ſollte ſo einen Buchſtabenknicker daguerrotypiren, während er „Langweil" ausbellt, um zu ſehen, wie die gehäuften Konſonanten ſein thieriſches Maul verzerren. —

„Gemsjagd", „Felswand", „freudlos", „Farbfläche": die weggelaſſene Silbe bezeichnet den Genitiv. Zudem fühlen die Herren Dickohr & Comp. nicht, daß das weggelaſſene n als liquida die Stelle einnehmen kann, welche der gewöhnliche Konſonant kakophoniſch macht. —

Item „Friedensſtand" ſtatt zuſtand. — „Raubhorden" ſtatt Räuberhorden. — „Friedbruch" ſtatt Friedensbruch, ſo falſch, wie kakophoniſch. — „Deutſchorden" ſtatt Deutſcher Orden. —

„Menſchthum" ſtatt Menſchenthum iſt wie Gemsjagd, Felswand u. ſ. w. Sie eliminiren die liquida; was man nicht ſollte: denn die liquidae können zu andern Konſonanten geſetzt werden, ohne eine Kakophonie zu verurſachen: daher ſagten unſere Vorfahren „Sunderzoll"; während unſere Hartohren ſonder Schonung Sundzoll ſagen. —

„Etwa" iſt gar kein Wort, ſondern die ſüddeutſche Ausſprache von etwan, welche das n am Ende wegläßt: daraus aber machen ſie nachher gar das widerwärtige diphthongiſche Adjektiv etwaige mit dem ekelhaften Diphthong! —

---

q) Orthographie.

Die Maaße und die Maſſe ſind in der Ausſprache, wie in der Bedeutung verſchieden: warum ſollen ſie es nicht, wie bisher, auch in der Orthographie ſeyn? — Um einen Buchſtaben zu lukriren! —

Schreibt ihr Spaß, ſo müßt ihr es ausſprechen, wie naß, Baß, daß, laß', Faß, Haß. —

„Kabinete" und „Briten" mit Einem t zu ſchreiben iſt wie wenn man Rolle mit Einem l ſchreiben wollte. —

Der „Schmied" iſt gar kein deutſches Wort, ſondern das Machwerk der Naſeweisheit, welche ſcharfſinnig entdeckt hat, daß es ja ſchmieden und die Schmiede heißt. (Dies iſt wie wenn man θησις ſtatt θεσις ſchreiben wollte, weil es von τιθημι kommt.) Auf Deutſch hat zu allen Zeiten das Wort gelautet und iſt geſchrieben worden „Schmidt": dies bezeugen

auch die zahlloſen Eigennamen Schmidt. Hingegen hat es im Plural die Schmiede.*) —

Schon lange war, auf Anlaß der ſo beliebten „Hilfe“ und „Giltig“, — ein ſchwarzer Verdacht in mir aufgeſtiegen, nämlich daß ſie nicht bloß die Buchſtaben zählten, ſondern ſie mäſſen: er ward zur Gewißheit, als ich „Hilfenfrüchte“ fand, und erſt jetzt konnte ich mit Shakeſpeares Prinz Heinrich ſagen: now I have touched the lowest cord etc. —

Man ſoll bedenken, daß eine Jugend heranwächſt, welche die Zeitungen aller Art und überhaupt das Neueſte lieſt und ſonſt nichts, folglich denkt, Das wäre Deutſch und es gäbe kein anderes Deutſch, als dieſen infamen Litteraten- und Buchmacher-Geſellen-Jargon, demnach „Geſcheidt“ und „Giltig“ und „Hilfe“ und überhaupt alle oben aufgezählten Sprachſchnitzer ihr Leben-lang ſchreibt. — Es wäre gewiſſenlos dazu zu ſchweigen. —

Dr. Sederholm, Pfarrer aus Moskau, welcher Schwediſch kann, ſagt, daß „ſeelig“ nicht von Seele kommt, ſondern vom ſchwediſchen Wort Sal, welches bedeutet Fülle, Herrlichkeit, Glückſäligkeit (doch nicht im theologiſchen Sinn), und welches im Deutſchen bloß in ſeinen Derivativis Trübſal, Schickſal u. ſ. w. übrig iſt: — alſo iſt ſtatt „ſeelig“ ſälig zu ſchreiben.

---

r) Stil und Periodenbau.

Ich habe hier bloß die eigentlichen Sprachfehler und Wortverhunzungen gerügt. Außer dieſen aber begegnet man überall einer Menge Stilfehler der ungeſchickteſten Art, indem durch Auslaſſung nothwendiger Worte, oder Wahl eines kürzeren, ſtatt des rechten, ein überaus holperiges und ſchwer verſtändliches Ge-

---

*) Variante: Es heißt auf Deutſch „ſchmieden“ und „die Schmiede“, aber der „Schmidt“. Dies bezeugen die zahlloſen Eigennamen, die ganz gewiß vom Handwerk ſtammen. Alle dieſe ſchrieben ſich Schmidt: noch iſt mir kein Schmied vorgekommen, wohl aber Schmieder.

ſchreibe zuſammen kommt, augenſcheinlich bloß im Dienſt jener Monomanie, die Alles, Logik, Grammatik, Anſtand, Grazie, Wohlklang mit Füßen tritt, um eine Silbe weniger zu ſetzen. —

Eine allgemein beliebte Ungezogenheit — Beiſpiele erläutern bekanntlich eine Sache am beſten — iſt zu ſchreiben, wie ich jetzt geſchrieben habe, alſo Eines dem Leſer zu ſagen anfangen und dann, ſich ſelber in die Rede fallend, etwas Anderes dazwiſchen ſagen. Man findet ſie überall 3 Mal auf jeder Seite. Sie glauben vielleicht, ihrem Stil dadurch Lebendigkeit zu ertheilen. Dazu gehört mehr. — Beim Sprechen iſt Dergleichen verzeihlich: aber wer ſchreibt und zwar für das Publikum, ſoll zum Voraus ſeine Gedanken geordnet haben und ſie in gehöriger Folge vortragen. Zudem giebt Jenes die widerliche Illuſion einer Mittheilung, von einem Menſchen, mit dem man nicht reden möchte.*) —

Statt eurer Gedankenſtriche — — macht lieber ehrliche Parentheſen, wenn ihr nicht im Stande ſeid, eure Gedanken geordnet vorzutragen. —

Der Schreiber ſo einer langen eingeſchachtelten Periode weiß, wo das Ding hinausläuft und was am Ende herauskommen wird; daher iſt ihm ganz wohlgemuth, indem er ſein Labyrinth ausbaut; der Leſer aber weiß es nicht und ſteckt in der Pein: denn er ſoll nun alle jene Klauſeln auswendig lernen, bis ihm in den letzten Worten ein Licht aufgeſteckt werden und auch er endlich erfahren ſoll, wovon die Rede iſt.

Schluß.

Alle angeführten Worte und Schreibarten ſind keineswegs ἅπαξ λεγομενα; ſondern der Leſer wird ſie ſchon oft genug in Büchern, Journalen und Zeitungen gefunden haben.

---

*) Variante: Eine Periode mitten durchzubrechen, um in die Lücke etwas nicht zu ihr Gehöriges einzuſchieben, iſt eine offenbare Ungezogenheit gegen den Leſer, welche jedoch unſere ſämmtlichen Schreiber ſich alle Augenblicke erlauben, weil ſie ihrer Nachläſſigkeit, Faulheit und Unbeholfenheit bequem iſt: ſie dünken ſich dabei leicht, tändelnd, in angenehmer Nachläſſigkeit.

Die Beiſpiele ſind aus Büchern, Journalen und Zeitungen alle wirklich gefunden, wiewohl nicht citirt*): man wird ſie finden in jedem Buch, das man aufmacht. Die Elenden glauben, das ſei Fortſchritt: es iſt Fortſchritt, wie der vom antiken Geſchmack zum Roccoco. —

Nur denke man nicht, daß dieſes Sündenregiſter komplet ſei: behüte der Himmel! da müßte es drei Mal ſo lang ſeyn. Denn mit der größten Leichtfertigkeit und Zügelloſigkeit ſpringt jeder Sudler mit der Sprache um, nach ſeinem Kaprice, und was gegen keine andere Sprache in Europa erlaubt wäre, iſt es gegen die deutſche.

Der Erfolg dieſes Treibens iſt, daß es, in deutſcher Schreiberei, mit der Schwerverſtändlichkeit und Stumpfheit der Perioden immer ärger wird: oft weiß man gar nicht was der Schreiber ſagen will; — bis man entdeckt, daß der Lump, um ein Paar Silben zu erſparen, Worte ausgelaſſen und ſeine Phraſe gänzlich verrenkt und verhunzt hat. —

Ich bin weitläuftig geweſen und habe geſchulmeiſtert, wozu ich wahrlich mich nicht hergegeben haben würde, wenn nicht die deutſche Sprache bedroht wäre: an nichts in Deutſchland nehme ich größern Antheil, als an ihr: ſie iſt der einzige entſchiedene Vorzug der Deutſchen vor andern Nationen, und iſt, wie ihre Schweſtern, die Schwediſche und Däniſche, ein Dialekt der Gothiſchen Sprache, welche, wie die Griechiſche und Lateiniſche, unmittelbar aus dem Sanskrit ſtammt. Eine ſolche Sprache auf das Muthwilligſte und Hirnloſeſte mißhandeln und dilapidiren zu ſehen von unwiſſenden Sudlern, Lohnſchreibern, Buchhändlerſöldlingen, Zeitungsberichtern und dem ganzen Gelichter des Federviehs, iſt mehr, als ich ſchweigend ertragen konnte und durfte. Will die Nation nicht auf meine Stimme hören, ſondern der Auktorität und Praxis der eben angeführten folgen; ſo iſt ſie ihrer Sprache nicht würdig geweſen.**) —

---

*) Einige Male hatte ſie Schopenhauer doch citirt.
Der Herausgeber.

**) Variante: Wenn aber den Deutſchen die Auktorität der Sudler, weil ihre Zahl Legio iſt, mehr gilt, als meine; ſo mögen ſie ihrer Einſicht gemäß verfahren und dieſe dadurch an den Tag legen.

In jeder Wissenschaft läßt jeder Irrthum, selbst wenn er Jahrhunderte gegolten hat, sich wieder vernichten: aber eine verdorbene Sprache ist nicht wieder herzustellen.

Ich fordere alle denkenden Schriftsteller auf, dieses ganze unverständige Treiben ausdrücklich und absichtlich zu verschmähen, also stets das bezeichnende und treffende Wort zu wählen, unbekümmert, ob nicht etwan ein anderes, von ungefähr ähnlicher Bedeutung und mit zwei Buchstaben weniger, vorhanden sei; sodann der Grammatik überall, besonders in Betreff der Tempora, Kasus und Präpositionen, ohne Knickerei ihr volles Recht widerfahren zu lassen; überhaupt niemals Silben und Buchstaben zu zählen, sondern dies dem unwissenden Litteratenpack zu überlassen; — auf daß wir, neben dem eselöhrigen Jetztzeit-Jargon der Buchstabenzähler noch eine Deutsche Sprache behalten. Denn mit der Korruption einer Sprache ist es eine gefährliche Sache: ist sie einmal eingerissen und in Schrift und Volk gedrungen, so ist die Sprache nicht wieder herzustellen; so wenig wie ein durch Verwundung gelähmtes Glied.

II.

Anmerkungen.

I. Zu Kant.

a) Zu Kant's Prolegomena. *)

Pag. 29. **) Mein Beweis, daß $7 + 5 = 12$ ein ſynthetiſcher Satz ſei. Alle ſtetigen Reihen ſchauen wir mittelſt der reinen Anſchauung des Raumes, alle unſtetigen mittelſt der der Zeit an: denn das Unſtetige entſteht nur durch Intermiſſion des Anſchauens, Intermiſſion iſt nur in der Zeit, im Nacheinander, möglich. Man verwandele die unſtetigen Zahlenreihen $7+5$ in zwei ſtetige, d. i. in zwei Linien, die ſich verhalten, wie 7 zu 5: die Länge einer Linie aber, die jenen beiden gleich wäre, iſt

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphyſik, die als Wiſſenſchaft wird auftreten können. Riga, bei Hartknoch, 1783.

**) Kant beweiſt p. 28 fg., daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein ſynthetiſcher ſei, indem er ſagt: „daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches dieſe einzige Zahl ſei, die beide zuſammenfaßt. Der Begriff von Zwölf iſt keineswegs dadurch ſchon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke, und, ich mag meinen Begriff von einer ſolchen möglichen Summe noch ſo lange zergliedern, ſo werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über dieſe Begriffe hinausgehn, indem man die Anſchauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correſpondirt, etwa ſeine fünf Finger oder fünf Punkte, und ſo nach und nach die Einheiten der in der Anſchauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzuthut. Man erweitert alſo wirklich ſeinen Begriff durch dieſen Satz $7 + 5 = 12$" u. ſ. w.

mir dadurch nicht gegeben, und um sie zu erhalten, muß ich (in Gedanken oder auf dem Papier) jene beiden Linien aneinander fügen, d. h. eine Synthesis machen.

Pag. 51, §. 9 enthält die schwache Seite der Kant'schen Lehre, das Ding an sich.*) Es ist unbegreiflich, wie Kant diesen Begriff nicht näher betrachtet und nicht überlegt hat, daß Seyn, in der zweiten und dritten Person gebraucht, nichts anderes heißt, als sinnlich erkannt werden, also von solchem Seyn nach Abzug des sinnlich Erkanntwerdens der Rest oder das Ding an sich ist = 0.

Ferner setzt er in diesem §. voraus, daß die Vorstellung Resultat sei der Wirkung des Objekts auf das Subjekt, daß sie aber (wie der Lichtstrahl beim Einfall ins Wasser gebrochen wird) beim Eintritt ins Subjekt die Modifikationen Raum und Zeit erhalte; nun setzt aber Kausalität schon getrennte Objekte und das Getrenntseyn der Objekte Zeit und Raum als Bedingung voraus. Folglich ist jede Einwirkung ohne Zeit und Raum (die nach Kant ja erst nach geschehener Einwirkung hinzukommen) — logisch unmöglich, widersprechend und völlig unverständlich.

Pag. 62—64 protestirt Kant gegen Idealismus.**)

---

*) Pag. 51, §. 9 sagt Kant: „Müßte unsere Anschauung von der Art seyn, daß sie Dinge vorstellte so wie sie an sich selbst sind, so würde gar keine Anschauung a priori stattfinden, sondern sie wäre allemal empirisch. Denn was in dem Gegenstande an sich selbst enthalten sei, kann ich nur wissen, wenn er mir gegenwärtig und gegeben ist. Freilich ist es auch alsdann unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde ..... Es ist also nur auf eine einzige Art möglich, daß meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe und als Erkenntniß a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in einem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde" u. s. w.

**) Kant sagt p. 62—64: „Der Idealismus besteht in der Behauptung, daß es keine andern, als denkende Wesen gebe, die übrigen

Ich bemerke hier gelegentlich: wie Seyn (in zweiter und dritter Person) einerley ist mit sinnlich wahrgenommen werden; so sind ihnen parallel und an sich einerlei 1) Qualität und Empfindung; 2) Substanz und Subjekt (des Urtheils); 3) Eigenschaft (eines Dings) und Prädikat.

Pag. 80—83. Ich kann die als subjektiv angegebenen Urtheile von den objektiv seyn sollenden durchaus nicht wesentlich verschieden finden. Wären jene bloß subjektiv, so würden fast in der ganzen Chemie gar keine objektive allgemeingültige Urtheile, und sie folglich gar keine Wissenschaft seyn. *)

Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der That kein außerhalb diesen befindlicher Gegenstand correspondirte. Ich dagegen sage: es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst seyn mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne afficiren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die, ob zwar nach dem, was sie an sich selbst seyn mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft ..... Kann man dieses wohl Idealismus nennen? Es ist ja gerade das Gegentheil davon."

*) Kant unterscheidet p. 80—83 die Wahrnehmungsurtheile von den Erfahrungsurtheilen, jene subjektiv, diese objektiv nennend. „Z. B. wenn ich sage, die Luft ist elastisch, so ist dieses Urtheil zunächst nur ein Wahrnehmungsurtheil, ich beziehe zwei Empfindungen in meinen Sinnen auf einander. Will ich, es soll Erfahrungsurtheil heißen, so verlange ich, daß diese Verknüpfung unter einer Bedingung stehe, welche sie allgemein gültig macht. Ich will also, daß ich jederzeit und auch jedermann dieselbe Wahrnehmung unter denselben Umständen nothwendig verbinden müsse." „Zur Erfahrung ist es nicht genug Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewußseyn vermittelst des Urtheilens zu verknüpfen; dadurch entspringt keine Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit des Urtheils, um deren willen es allein objektiv gültig und Erfahrung seyn kann." „Ehe aus einem Wahrnehmungsurtheil ein Urtheil der Erfahrung werden kann, wird zuerst erfordert, daß die Wahrnehmung unter einem Verstandesbegriff (wie der der Ursache) subsumirt werde; z. B. die Luft gehört unter den Begriff der Ursachen, welcher das Urtheil über dieselbe in Ansehung der Ausdehnung als hypothetisch bestimmt." Das Urtheil: Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm, ist nach Kant ein bloßes Wahrnehmungs-

Pag. 104—105. Erſchleichung des Dings an ſich, durch einen ſtillſchweigenden hypothetiſchen Schluß auf eine Urſache. *)

Pag. 107 wird als Grund, weshalb die Kategorien bloß für die Erfahrung gelten, angegeben, daß ſie bloß durch Anwendung auf Anſchauungen Bedeutung haben. **) Es frägt ſich, ob dies letztere nicht noch eines ausdrücklichen Beweiſes bedürfte. Denn dies iſt der Centralpunkt der ganzen Kantiſchen Philoſophie. Siehe darüber p. 120—121. ***)

Pag. 110. „... unſere Sinnlichkeit von Gegenſtänden gerührt wird", d. h. kauſaliter afficirt, und dies iſt ein ſo transſcendenter Schluß auf das Ding an ſich, als irgend einer auf Gott und die Seele. †)

---

urtheil und enthält keine Nothwendigkeit. Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, ſo kommt über die Wahrnehmung noch der Verſtandesbegriff der Urſache hinzu, der das Urtheil in ein allgemeingültiges, objektives Erfahrungsurtheil verwandelt.

*) Pag. 104—105 ſagt Kant: „Wenn wir die Gegenſtände der Sinne, wie billig, für bloſſe Erſcheinungen anſehen, ſo geſtehen wir hiedurch doch zugleich, daß ihnen ein Ding an ſich ſelbſt zum Grunde liege, ob wir daſſelbe gleich nicht, wie es an ſich beſchaffen ſei, ſondern nur ſeine Erſcheinung, d. i. die Art, wie unſere Sinnen von dieſem unbekannten Etwas afficirt werden, kennen."

**) Pag. 107 ſagt Kant, daß durch die reinen Verſtandesbegriffe „außer dem Felde der Erfahrung gar nichts gedacht werden könne, weil ſie nichts thun können, als bloß die logiſche Form des Urtheils in Anſehung gegebener Anſchauungen beſtimmen; da es aber über das Feld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anſchauung giebt, jenen reinen Begriffen es ganz und gar an Bedeutung fehle" u. ſ. w.

***) Pag. 120—121 nennt es Kant das Weſentliche in ſeinem Syſtem der Kategorien, „daß vermittelſt derſelben die wahre Bedeutung der reinen Verſtandesbegriffe und die Bedingung ihres Gebrauchs genau beſtimmt werden konnte. Denn da zeigte ſich, daß ſie vor ſich ſelbſt nichts als logiſche Funktionen ſind, als ſolche aber nicht den mindeſten Begriff von einem Objekt an ſich ſelbſt ausmachen, ſondern es bedürfen, daß ſinnliche Anſchauung zum Grunde liege und alsdann nur dazu dienen, empiriſche Urtheile, die ſonſt in Anſehung aller Functionen zu urtheilen unbeſtimmt und gleichgültig ſind, in Anſehung derſelben zu beſtimmen, ihnen dadurch Allgemeingültigkeit zu verſchaffen, und vermittelſt ihrer Erfahrungsurtheile überhaupt möglich zu machen."

†) Kant ſagt: „Wie iſt Natur in materieller Bedeutung, nämlich der Anſchauung nach, als der Inbegriff der Erſcheinungen, wie iſt

Pag. 141. Die Behauptung, daß Körper noch mehr bedeute als „die äußere Anschauung im Raum", bedarf eines Beweises: ich leugne sie durchaus. Zwischen sum und est, sage ich, ist ein ungeheurer Unterschied. Kant stimmt damit überein, indem er sagt, die Existenz der Körper als etwas Anderes als Erscheinung des äußern Sinnes muß verneint werden.*)

Pag. 148. Daß von der Begrenzung der Welt in Raum und Zeit Erfahrung unmöglich sei, ließe sich bestreiten. Ueberhaupt muß gefragt werden, ob diese Unmöglichkeit eine bloß physische oder eine logische ist.**)

Pag. 157. Ich verstehe noch nicht, wie Kant, nachdem er eingeschärft, daß der Gebrauch der Kategorien sich einzig auf Gegenstände der Erfahrung erstrecke, dennoch spricht vom Ding an sich als Ursache der Erscheinung.***)

Raum, Zeit, und das, was beide erfüllt, der Gegenstand der Empfindung, überhaupt möglich? Die Antwort ist: vermittelst der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie auf die ihr eigenthümliche Art von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt, und von jenen Erscheinungen ganz unterschieden sind, gerührt wird."

*) Pag. 141 sagt Kant: „Es ist eine eben so sichere Erfahrung, daß Körper außer uns (im Raume) existiren, als daß ich selbst, nach der Vorstellung des inneren Sinnes (in der Zeit) da bin: Denn der Begriff: außer uns, bedeutet nur die Existenz im Raume. Da aber das Ich, in dem Satze: Ich bin, nicht bloß den Gegenstand der innern Anschauung (in der Zeit), sondern das Subjekt des Bewußtseyns, so wie Körper nicht bloß die äußere Anschauung (im Raume), sondern auch das Ding an sich selbst bedeutet, was dieser Erscheinung zum Grunde liegt, so kann die Frage: ob die Körper (als Erscheinungen des äußern Sinnes) außer meinen Gedanken als Körper existiren, ohne alles Bedenken in der Natur verneint werden u. s. w."

**) Pag. 148 sagt Kant: „Wenn ich nach der Weltgröße, dem Raume und der Zeit nach, frage, so ist es vor alle meine Begriffe eben so unmöglich zu sagen, sie sei unendlich, als sie sei endlich. Denn keines von beiden kann in der Erfahrung enthalten seyn, weil weder von einem unendlichen Raume oder unendlicher verflossener Zeit, noch der Begrenzung der Welt durch einen leeren Raum, oder eine vorhergehende leere Zeit, Erfahrung möglich ist; das sind nur Ideen."

***) Pag. 157 sagt Kant zur Lösung der vierten Antinomie: „Wenn die Ursache in der Erscheinung nur von der Ursache der

Pag. 163. Die wahre Bedeutung des Dings an sich, wie ich es verstehe. *)

Pag. 184. Ueber den Zweck unserer Anlage zur Metaphysik. **) — Ich sage: Kant hat Recht, daß dieser sei, den

---

Erscheinungen, so fern sie als Ding an sich selbst gedacht werden kann, unterschieden wird, so können beide Sätze wohl neben einander bestehen, nämlich daß von der Sinnenwelt überall keine Ursache stattfinde, deren Existenz schlechthin nothwendig sei, imgleichen anderer Seits, daß diese Welt dennoch mit einem nothwendigen Wesen als ihrer Ursache (aber von anderer Art und nach einem andern Gesetz) verbunden sei; welcher zween Sätze Unverträglichkeit lediglich auf dem Mißverstande beruht, das, was bloß von Erscheinungen gilt, über Dinge an sich selbst auszudehnen, und überhaupt beide in einem Begriffe zu vermengen." — In seinem Exemplar der „Prolegomena" hat Schopenhauer zu dieser Stelle noch mit Bleistift hinzugeschrieben: „Ist dies Alles nicht wie ein Räthsel, zu dem meine Lehre das Wort giebt?"

*) Pag. 163 sagt Kant, nachdem er von der Unmöglichkeit der Erkenntniß über die Erfahrung hinaus gesprochen: „Es würde aber anderer Seits eine noch gröſsere Ungereimtheit seyn, wenn wir gar keine Dinge an sich selbst einräumen, oder unsere Erfahrung vor die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, mithin unsere Anschauung in Raum und Zeit vor die allein mögliche Anschauung, unsern discursiven Verstand aber vor das Urbild von jedem möglichen Verstande, ausgeben wollten, mithin Principien der Möglichkeit der Erfahrung vor allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst wollten gehalten wissen." Diese Stelle hat Schopenhauer in seinem Exemplar der „Prolegomena" doppelt angestrichen.

**) Kant sagt p. 184: „daß diese Naturanlage (zur Metaphysik) dahin abgezielet sei, unsern Begriff von den Fesseln der Erfahrung und den Schranken der bloſsen Naturbetrachtung so weit los zu machen, daß er wenigstens ein Feld vor sich eröffnet sehe, was bloß Gegenstände vor den reinen Verstand enthält, die keine Sinnlichkeit erreichen kann, zwar nicht in der Absicht um uns mit diesen spekulativ zu beschäftigen (weil wir keinen Boden finden, worauf wir Fuß fassen können), sondern damit praktische Principien, die, ohne einen solchen Raum vor ihre nothwendige Erwartung und Hoffnung vor sich zu finden, sich nicht zu der Allgemeinheit ausbreiten könnten, deren die Vernunft in moralischer Absicht unumgänglich bedarf", — Gewalt über uns erhalten können.

Schopenhauer hat, da der Kant'sche Satz bei „bedarf" abbricht, die letzten Worte „Gewalt über uns erhalten können" in seinem Exemplare als Konjektur hinzugesetzt. Zu den Worten „Erwartung und Hoffnung" hat er an den Rand ein Ausrufungszeichen gesetzt.

Widerſpruch des Verſtandes gegen das beſſere Bewußtſeyn aufzuheben oder wenigſtens zu mäſſigen, was geſchieht durch transcendenten (unrechtmäſſigen) Gebrauch der Kategorien über die Erfahrung hinaus, und hier alſo eine dienliche Täuſchung iſt, und dieſe ſtellt ſich dar in aller Religion. Doch giebt es einen beſſern, täuſchungsfreien Weg, jenen Widerſpruch zu tilgen, nämlich den wahren Kriticismus, der uns lehrt, daß der Verſtand die bedingte, das beſſere Bewußtſeyn aber (und nicht jener) die abſolute Erkenntnißweiſe iſt. —

---

b) Zu Kants metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft. *)

Pag. XVI, Anmerkung, heißt es (wie in vielen andern Stellen ſeiner Werke): „daß die Kategorien, deren ſich die Vernunft in allem Erkenntniß bedienen muß, gar keinen andern Gebrauch, als in Beziehung auf Gegenſtände der Erfahrung haben können.“ (Siehe die Anmerkung zu Ende.) **) Dagegen in der von Rink herausgegebenen Beantwortung der Preisfrage p. 64: „Die Kategorien gehören zur Form des Denkens nothwendig, dieſes mag auf das Sinnliche oder Ueberſinnliche gerichtet ſeyn.“ ***)

---

*) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft von Immanuel Kant. Dritte Aufl. Leipzig, Hartknoch, 1800.

**) Kant ſagt p. XVI, Anmerkung, „daß der ganze ſpekulative Gebrauch unſerer Vernunft niemals weiter, als auf Gegenſtände möglicher Erfahrung reicht. Denn, wenn bewieſen werden kann, daß die Kategorien, deren ſich die Vernunft in allem ihren Erkenntniß bedienen muß, gar keinen andern Gebrauch als bloß in Beziehung auf Gegenſtände der Erfahrung haben können, ſo“ u. ſ. w. Am Schluß der Anmerkung p. XIX erklärt es Kant für „unwiderſprechlich gewiß, daß Erfahrung bloß durch jene Begriffe (die Kategorien) möglich, und jene Begriffe umgekehrt auch in keiner andern Beziehung, als auf Gegenſtände der Erfahrung, einer Bedeutung und irgend eines Gebrauches fähig ſind.“

***) Kant ſagt in „über die von der Königl. Akademie der Wiſſenſchaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgeſetzte Preisfrage: Welches ſind

Pag. 1, 2, 3. Es ist mir unerklärlich, wie Kant von einem absoluten und relativen, und vollends von einem beweglichen Raum reden kann.*) Es giebt nur Einen Raum, der nicht durch die fünf Sinne, noch durch den Verstand gegeben ist, obgleich ich den Begriff desselben erst durch einen Schluß erhalte. Er ist diesem allen in meinem Bewußtseyn vorhergehend. Beweglich?! Wenn ich Einem, dem das Wort Raum noch keine Bedeutung hat, es erklären will; so sage ich: „das was zurückbleibt, wenn du jenen Gegenstand fortnimmst" (versteht sich, daß von Luft und Licht der Kürze halber abstrahirt wird): und dies ist die einzige Art, ihm den Begriff Raum zu geben, dessen erstes Prädikat also Unbeweglichkeit ist. Soll ferner der Raum beweglich seyn, so muß nothwendig da, von wo er fortbewegt wird, ein Raumloses seyn! oder er muß elastisch seyn!

Beweglichkeit ist nur im Raum: wie sollte der Raum beweglich seyn!

Pag. 4. Der Beweis, daß der Ort jedes Körpers ein Punkt sei, ist höchst läppisch und stützt sich auf eine willkührliche Annahme, die man alle Tage ändern kann. Auch kann man daraus folgern, daß es nichts als leeren Raum giebt; denn mathematische Punkte füllen keinen.**)

---

die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?" herausgeg. v. Rink, Königsberg 1804, pag. 64: „Auf diese Art kann ich vom Uebersinnlichen, z. B. von Gott, zwar eigentlich kein theoretisches Erkenntniß, aber doch ein Erkenntniß nach der Analogie, und zwar die der Vernunft zu denken nothwendig ist, haben; wobey die Kategorien zum Grunde liegen, weil sie zur Form des Denkens nothwendig gehören, dieses mag auf das Sinnliche, oder Uebersinnliche gerichtet seyn."

*) Pag. 1 „Erklärung 1" bei Kant lautet: „Materie ist das Bewegliche im Raume. Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechterdings unbeweglich ist), heißt der reine, oder auch absolute Raum." Zu dieser Erklärung giebt Kant zwei Anmerkungen, p. 1—4.

**) Kant sagt p. 4, Anmerk. 1: „Der Ort eines jeden Körpers ist ein Punkt. Wenn man die Weite des Mondes von der Erde bestimmen will, so will man die Entfernung ihrer Oerter wissen, und zu diesem Ende mißt man nicht von einem beliebigen Punkte des Mon-

Pag. 12. Der zum Anfang gerügte Irrthum tritt noch mehr hervor.*) Ich ſetze als fernere Erklärung meiner Widerlegung hinzu: Bewegung iſt die Veränderung des räumlichen Verhältniſſes zwiſchen wenigſtens zwei Körpern. Denke dir im unendlichen Raume Einen einzigen Körper, ſo kannſt du nie, weder von Ruhe noch von Bewegung deſſelben reden. — Denke dir zwei, ſo kannſt du nicht ſagen, welcher ſich bewegt. Wäre z. B. keine Bewegung der Planeten, ſondern nur eine Rotation der, übrigens unbewegten, Erde; ſo wäre es nicht auszumachen, ob ſie um ſich oder alle Fixſterne um ſie ſich bewegen. Erſt wenn viele Körper im Raume ſind, nennen wir den ſich bewegend, deſſen räumliches Verhältniß zu den andern ſich ändert, während ſie unter ſich das ſelbe behalten, und ſelbſt dies iſt ſo wenig abſolut, daß man noch immer behaupten kann, alle andern bewegen ſich und der eine ruht. Aber in der That ſagt dieſes daſſelbe. Alle Bewegung iſt nur relativ: es iſt damit wie $5 + 7 = 7 + 5$: doch iſt der erſtere Ausdruck gewöhnlicher.

Daß ich Das, worauf die die Raumveränderung bewirkende Urſache zunächſt wirkt, das bewegte nenne, iſt eine ganz beſondere Rückſicht.

Zur zweiten Anmerkung p. 20.**) Daß eine doppelte

---

des, ſondern nimmt die kürzeſte Linie vom Mittelpunkte des einen zum Mittelpunkte des andern, mithin iſt von jedem dieſer Körper nur ein Punkt, der ſeinen Ort ausmacht."

In ſeinem Exemplar der „Metaphyſiſchen Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" hat Schopenhauer zu Kants Worten „der Ort eines jeden Körpers iſt ein Punkt" hinzugeſchrieben: „Vielmehr wird der Ort eines Körpers nach einem Punkt deſſelben beſtimmt, aber der Ort eines Körpers kann kein Punkt ſeyn."

*) Kant erklärt es p. 12 für „aller Erfahrung und jeder Folge aus der Erfahrung völlig einerlei, ob ich einen Körper als bewegt, oder ihn als ruhig, den Raum aber in entgegengeſetzter Richtung mit gleicher Geſchwindigkeit bewegt anſehen will."

**) Kant ſagt p. 20, Anmerk. 2: „Wenn eine Geſchwindigkeit A B doppelt genannt wird: ſo kann darunter nichts anderes verſtanden werden, als daß ſie aus zwei einfachen und gleichen A B und B C beſtehe. Erklärt man aber eine doppelte Geſchwindigkeit dadurch, daß man ſagt, ſie ſei eine Bewegung, dadurch in derſelben Zeit ein doppelt ſo großer Raum zurückgelegt wird, ſo wird hier etwas angenom-

Geschwindigkeit in gleicher Zeit doppelten Raum zurücklegt, versteht sich allerdings von selbst und läßt sich a priori sagen. Doch scheint es mir ein analytischer und kein synthetischer Satz. Ich frage, heißt: „die Geschwindigkeit ist größer" nicht: „der Körper legt in gleicher Zeit mehr Raum zurück"? — Und also: „sie ist doppelt" heißt: „er legt in gleicher Zeit doppelten Raum zurück." Raum und Zeit kann ich a priori nach ihren nothwendigen Gesetzen konstruiren, und dies giebt synthetische Sätze a priori. Die Konstruktionen des Raumes und der Zeit kann ich willkührlich verbinden zu Gesetzen der Geschwindigkeit, und dies giebt analytische Sätze: daß diese Gesetze der Geschwindigkeit in der Erfahrung sich bestätigen, hängt ab von der Nothwendigkeit meiner Konstruktionen des Raumes und der Zeit.

Ich läugne, daß die Richtung sich a priori konstruiren läßt, weil sie durchaus eine Folge der treibenden Kraft ist, also empirisch: die Demonstration der Diagonale, die Kant giebt (p. 18), leistet dies auch nicht.*) Es kann für die Diagonalbewegung keine andere als mechanische Auflösung geben.

Pag. 35, Anmerkung 1. Der Einwurf des Monadisten scheint mir nicht zulässig, weil die Sphäre der repulsiven Wirksamkeit und die Raum erfüllende Substanz zwei Ausdrücke für einen Begriff sind.**)

---

men, was sich nicht von selbst versteht, nämlich: daß sich zwei gleiche Geschwindigkeiten eben so verbinden lassen, als zwei gleiche Räume, und es ist nicht für sich klar, daß eine gegebene Geschwindigkeit aus kleineren und eine Schnelligkeit aus Langsamkeiten eben so bestehe, wie ein Raum aus kleinern, denn die Theile der Geschwindigkeit sind nicht außerhalb einander, wie die Theile des Raumes" u. s. w.

*) Kant sucht p. 18 an einer Figur die Diagonalbewegung als das nothwendige Ergebniß aus der Verbindung zweier Bewegungen eines und desselben Punktes nach Richtungen, die einen Winkel einschließen, zu beweisen.

**) Kant sagt p. 35, Anmerk. 1: „Durch den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raumes ist die der Materie lange noch nicht bewiesen, wenn nicht vorher dargethan worden: daß in jedem Theile des Raumes materielle Substanz sei, d. i. für sich bewegliche Theile anzutreffen sind. Denn, wollte ein Monadist annehmen, die Mate-

Pag. 38 ſpricht er von der Nothwendigkeit des Beweiſes, daß in jedem erfüllten Raum auch Subſtanz ſei: was iſt aber Subſtanz anders als erfüllter Raum?*)

Pag. 38. Das Ding an ſich ſteht mir nirgend ſo unverſtändlich als hier: wie können wir doch „ungezweifelt gewiſſe Sätze" haben über Dinge an ſich, die wir nicht erkennen, oder was von dem, das wir erkennen, nennt er hier Ding an ſich?**) — Daß „ein Ganzes alle Theile, in die es getheilt

---

rie beſtände aus phyſiſchen Punkten, deren ein jeder zwar (eben darum) keine beweglichen Theile habe, aber dennoch durch bloſſe repulſive Kraft einen Raum erfüllete; ſo würde er geſtehen können, daß zwar dieſer Raum, aber nicht die Subſtanz, die in ihm wirkt, mithin zwar die Sphäre der Wirkſamkeit der letztern, aber nicht das wirkende bewegliche Subjekt ſelbſt durch die Theilung des Raumes zugleich getheilt werde. Alſo würde er die Materie aus phyſiſch untheilbaren Theilen zuſammenſetzen, und ſie doch auf dynamiſche Art einen Raum einnehmen laſſen."

Kant erklärt aber dem Monadiſten dieſe Ausflucht gänzlich benommen durch den Beweis, den er vorher für die unendliche Theilbarkeit der Materie gegeben, und der hauptſächlich darauf beruht, daß in einem mit Materie erfüllten Raum jeder Theil deſſelben repulſive Kraft enthält.

*) Kant ſagt p. 38: „Es folgt nicht nothwendig, daß Materie ins Unendliche phyſiſch theilbar ſei, wenn ſie es gleich in mathematiſcher Abſicht iſt, wenn gleich ein jeder Theil des Raumes wiederum ein Raum iſt, und alſo immer Theile außerhalb einander in ſich faßt, woferne nicht bewieſen werden kann, daß in jedem aller möglichen Theile dieſes erfüllten Raumes auch Subſtanz ſei."

**) Daſelbſt ſagt Kant: „Wenn die Materie ins Unendliche theilbar iſt, ſo (ſchließt der dogmatiſche Metaphyſiker) beſteht ſie aus einer unendlichen Menge von Theilen; denn ein Ganzes muß doch alle die Theile zum voraus insgeſammt ſchon in ſich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz iſt auch von einem jeden Ganzen, als Dinge an ſich ſelbſt, ungezweifelt gewiß, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie, ja gar ſelbſt nicht einmal der Raum, beſtehe aus unendlich viel Theilen (weil es ein Widerſpruch iſt, eine unendliche Menge, deren Begriff es ſchon mit ſich führt, daß ſie niemals vollendet vorgeſtellt werden könne, ſich als ganz vollendet zu denken), ſo müſſe man ſich zu einem entſchließen, entweder dem Geometer zum Trotz zu ſagen: der Raum iſt nicht ins Unendliche theilbar, oder dem Metaphyſiker zum

werden kann, zum voraus in sich enthalten muß", ist grundfalsch. Theile entstehen erst durch Theilung: was ohne vorhergegangene Theilung abgesondert erscheint, ist nothwendig ein Ganzes, denn weiter verstehn wir nichts unter einem Ganzen: es heißt nur Ganzes in Bezug auf mögliche Theilung: der Theil heißt nur Theil, weil er durch unsere Willkühr für sich betrachtet wird: und woraus folgt, daß diese eine Grenze haben soll? Wenn wir nur fassen, daß die Theile bloß durch menschliche Willkühr entstehn, und das Ganze nichts bedeutet, als den nicht vollzogenen oder wieder aufgehobenen Akt dieser Willkühr; so werden wir nicht mehr sagen: „die Materie (oder der Raum) besteht aus unendlich vielen Theilen", was allerdings ungereimt wäre; sondern: die Möglichkeit der Theilung (der Materie wie des Raums) ist unendlich. — Dies Problem bedarf also gar nicht der Auflösung, die er p. 39 giebt, bedarf keiner transcendentalen Betrachtung, sondern läßt sich innerhalb der Schranken des gemeinen Verstandes (wie oben) auflösen. Im Grunde ist Theilung ein Uebergang aus der räumlichen Anschauung in die zeitliche Anschauung, denn dieser allein gehört ja alle Succession und alle Zahl an. —

Gegen die Dynamik scheint mir besonders einzuwenden das Naturgesetz: eine Kraft, die mit Bewirkung einer Sache ganz beschäftigt ist, kann nicht zugleich eine andere bewirken. — Da die Materie gleichsam als ein Produkt des Streits der Attractions- und Repulsionskraft anzusehn ist, indem, wie Kant p. 42 und 46 beweist, sobald eine dieser Kräfte keinen Widerstand leistete, keine Raumerfüllung mehr möglich wäre *), so muß jede dieser beiden Kräfte ganz verwendet seyn auf den der andern zu leistenden Widerstand. Wie nun aber kann die Repulsionskraft noch

---

Aergerniß: der Raum ist keine Eigenschaft des Dinges an sich selbst, und also die Materie kein Ding an sich selbst, sondern bloße Erscheinung unserer äußern Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben."

*) Kant beweist p. 42 fg. den Lehrsatz, daß die Möglichkeit der Materie eine Anziehungskraft als wesentliche Grundkraft derselben erfordere, und p. 45 fg. den Lehrsatz, daß durch bloße Anziehungskraft, ohne Zurückstoßung, keine Materie möglich.

die Bewegung fremder Körper durch eine ihnen mitgetheilte entgegengesetzte aufheben (Undurchdringlichkeit)? — Denselben Einwurf macht Schelling im „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie", p. 110, und erklärt ihn für unauflöslich. — Und wie kann die Attraktionskraft noch als Gravitation auf fremde Körper wirken? (Dies paßt auch auf die Anmerkung zur ersten Erklärung der Mechanik.) *)

Ohnedies sehe ich die Erkenntniß der Schwere und der Elastizität nicht für aprioriſch an, wie p. 57 behauptet wird. **)

Die pag. 62 und 63 geforderte Annahme einer unendlich kleinen Entfernung ist etwas schlechthin undenkbares, nämlich nichts anderes, als ein untheilbarer Raum: auch wird sie bloß gefordert, um den Widerspruch aufzulösen, daß eine Materie stätig, d. h. ohne Zwischenräume, und doch komprimabel seyn soll. ***)

---

*) Erklärung 1 der Kant'schen „Mechanik" (p. 83) definirt die Materie als „das Bewegliche, so ferne es, als ein solches, bewegende Kraft hat." In der „Anmerkung" zu dieser Erklärung beweist Kant: „Alle mechanischen Gesetze setzen die dynamischen voraus, und eine Materie, als bewegt, kann keine bewegende Kraft haben, als nur vermittelst ihrer Zurückstoßung oder Anziehung, auf welche und mit welchen sie in ihrer Bewegung unmittelbar wirkt und dadurch ihre eigene Bewegung einer andern mittheilt."

**) Kant sagt p. 57: „Die Wirkung von der durchgängigen repulsiven Kraft der Theile jeder gegebenen Materie heißt dieser ihre ursprüngliche Elasticität. Diese also und die Schwere machen die einzigen a priori einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äußeren Verhältnisse aus; denn auf den Gründen beider beruht die Möglichkeit der Materie selbst."

***) Kant sagt p. 62 fg., in der Hypothese einer vermeynten physischen Monadologie könne die Materie nicht als ins Unendliche theilbar und als Quantum continuum angesehen werden; denn die Theile, die unmittelbar einander zurückstoßen, haben doch eine bestimmte Entfernung von einander; „dagegen, wenn wir, wie es wirklich geschieht, die Materie als stetige Grösse denken, ganz und gar keine Entfernung der einander unmittelbar zurückstoßenden Theile Statt findet, folglich auch keine größer oder kleiner werdende Sphäre ihrer unmittelbaren Wirksamkeit. Nun können sich aber Materien ausdehnen, oder zusammengedrückt werden (wie die Luft), und da stellt man sich eine Entfernung ihrer nächsten Theile vor, die da wachsen und abnehmen

Pag. 65 ſteht: „weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raum beruht.“ *)

Dieſer Satz ſteht mit dem noch eben vorher behaupteten und mit der ganzen Dynamik in grabem Widerſpruch. Denn jener gemäß iſt jeder Raum ganz mit Materie erfüllt; alſo die Menge der Materie in allen gleich. Daß aber eine Materie dichter als die andere ſei, geſchieht durch das Vorherrſchen der Attractionskraft in ihr über die repulſive; welche beiden Kräfte als Factoren der Materie ihr vorhergehn und durch ihr Verhältniß ihre Dichte beſtimmen: was die atomiſtiſche Vorſtellung, die nur eine Art der Materie annimmt, durch leere Räume in ihr erklärt, welche Kant ja noch oben verbannt hat.

Auf dieſer Seite, wie auch pag. 68 ſpricht er vom Grade der Raumerfüllung **): ein Ausdruck, dem kein Begriff entſprechen kann: denn Raumerfüllung iſt Ausdruck der Extenſion, Grad aber der Intenſion: und eine Intenſion der Extenſion iſt kein Denkbares.

Pag. 85. Wie löſt ſich der Widerſpruch, daß (Erklärung 2)

---

können. Weil aber die nächſten Theile einer ſtetigen Materie einander berühren, ſie mag nun weiter ausgedehnt oder zuſammengedrückt ſeyn, ſo denkt man ſich jene Entfernungen von einander als unendlich klein, und dieſen unendlich kleinen Raum als im gröſſern oder kleinern Grade von ihrer Zurückſtoßungskraft erfüllt vor. Der unendlich kleine Zwiſchenraum iſt aber von der Berührung gar nicht unterſchieden, alſo nur die Idee vom Raume, die dazu dient, um die Erweiterung einer Materie, als ſtetiger Gröſſe, anſchaulich zu machen“ u. ſ. w.

*) In der „allgemeinen Anmerkung zur Dynamik“, p. 65, zeigt Kant, daß der Raum, auch ohne leere Zwiſchenräume innerhalb der Materie auszuſtreuen, durchgängig und gleichwohl in verſchiedenem Grade erfüllt genommen werden könne. „Denn es kann nach dem urſprünglich verſchiedenen Grade der repulſiven Kräfte, auf denen die erſte Eigenſchaft der Materie, nämlich die, einen Raum zu erfüllen, beruht, ihr Verhältniß zur urſprünglichen Anziehung unendlich verſchieden gedacht werden; weil die Anziehung auf der Menge der Materie in einem gegebenen Raume beruht, da hingegen die expanſive Kraft derſelben auf dem Grade ihn zu erfüllen, der ſpecifiſch ſehr unterſchieden ſeyn kann“ u. ſ. w.

**) Pag. 68 ſagt Kant: „Der Grad der Erfüllung eines Raumes von beſtimmtem Inhalt heißt Dichtigkeit.“

die Größe der Bewegung durch die Quantität der Materie, und die Quantität der Materie (Lehrſatz 1) durch die Quantität der Bewegung geſchätzt wird? *)

Pag. 89 und 90 rechtfertigt er ſich. **) Man könnte aber dieſen Widerſpruch vermeiden und ſagen: Die Quantität der Materie wird beſtimmt durch die bewegende Kraft eines Körpers, in Vergleich mit der eines andern, wenn beide gleiche Geſchwindigkeit haben.

Pag. 96—106 beweiſt Kant die Nothwendigkeit, daß bei Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung gleich ſind. ***) Sein Beweis beruht aber auf der von ihm aufgeſtellten Phoronomie, und da ich dieſe nicht angenommen habe, muß ich auch hier eine meiner gegen ſeine aufgeſtellte Theorie der Bewegung angemeſſene Erklärung der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung ſich ſtoßender Körper aufſtellen.

---

*) Kant ſagt p. 85 in der Erklärung 2: „Die Größe der Bewegung (mechaniſch geſchätzt) iſt diejenige, die durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geſchwindigkeit zugleich geſchätzt wird.“ Hierauf ſagt er in Lehrſatz 1: „Die Quantität der Materie kann in Vergleichung mit jeder andern nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geſchwindigkeit geſchätzt werden.“

**) Kant ſagt p. 89 u. 90: „Was den Lehrſatz mit dem angehängten Zuſatz zuſammen betrifft, ſo liegt darin etwas Befremdliches: daß, nach dem erſteren, die Quantität der Materie durch die Quantität der Bewegung mit gegebener Geſchwindigkeit, nach dem zweiten aber wiederum die Quantität der Bewegung bei derſelben Geſchwindigkeit durch die Quantität der bewegten Materie geſchätzt werden müſſe, welches im Cirkel herumzugehen und weder von einem noch dem andern einen beſtimmten Begriff zu verſprechen ſcheint. Allein dieſer vermeynte Cirkel würde es wirklich ſeyn, wenn er eine wechſelſeitige Ableitung zweier identiſchen Begriffe von einander wäre. Nun aber enthält er nur einerſeits die Erklärung eines Begriffs, andererſeits die der Anwendung deſſelben auf Erfahrung. Die Quantität des Beweglichen im Raume iſt die Quantität der Materie; aber dieſe Quantität der Materie (die Menge des Beweglichen) beweiſt ſich in der Erfahrung nur allein durch die Quantität der Bewegung bei gleicher Geſchwindigkeit (z. B. durchs Gleichgewicht).“

***) Kants mechaniſches Geſetz, das er p. 96 ff. beweiſt, lautet: „In aller Mittheilung der Bewegung ſind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich.“

Man muß hiebei, wie auch Kant ſtillſchweigend thut, abſtrahiren 1) von aller Reibung, nach deren Aufhebung auch der kleinſte bewegte Körper durch die geringſte Bewegung jeden noch ſo großen Körper bewegen wird; 2) von aller Elaſtizität, die empiriſche Eigenſchaft einiger Körper iſt, und nach deren Aufhebung kein Zurückprallen des ſtoßenden Körpers möglich iſt.

Nach meiner phoronomiſchen Theorie iſt es ewig unentſcheidbar, d. h. ganz einerlei, ob ein Körper A ſich in einer Richtung gegen eine Anzahl in ſelbiger liegender Gegenſtände = Z (die Kant relativen Raum nennt) bewegt, oder ſie (Z) gegen ihn: ſo lange er nicht anſtößt, wirkt die ihm mitgetheilte Kraft ungehindert und wirkt Annäherung von A zu Z und von Z zu A. Stößt er auf einen zweiten (unter Z begriffenen) Körper B, ſo wird Gegenwirkung ſeiner Wirkung gleich ſeyn: denn 1) B ſei ihm an Maſſe gleich, ſo wird es ſich in der Richtung die A hatte, ſo fortbewegen, daß A es nicht erreicht, und eben in dieſem Fliehen zeigt es ſeine Gegenwirkung, indem es nicht, wie Z, das, da es nicht zum Stoß kommt, keine Gegenwirkung äußert, ſich dem A nähert (denn, wie geſagt, Z nähert ſich A, oder A nähert ſich Z iſt einerlei), ſondern eben durch ſeine Gegenwirkung die Erreichung durch A unmöglich macht. 2) Iſt B gröſſer als A an Maſſe; ſo wird die durch den Stoß von A erregte Gegenwirkung A's eigener Wirkung gleich ſeyn, d. h. in B wird ſo viel bewegende Kraft ſeyn, als in A; da dieſe aber in B eine gröſſere Maſſe zu bewegen hat, als in A, ſo wird B ſich ſo viel langſamer fortbewegen, aber A es auch nie erreichen. 3) Iſt B von geringerer Maſſe, als A, ſo wird es ſich ſchneller fortbewegen, als A, weil die durch A's Wirkung in ihm erregte, ihr gleiche Gegenwirkung in weniger Maſſe vertheilt iſt.

Dieſe Theorie iſt paradox und hier noch nicht gründlich ausgeführt, ſcheint mir indeſſen wahr. Sie läuft darauf zurück: im Fliehen beſteht der Widerſtand (nämlich gegen die Annäherung), und ohne daß der Widerſtand (Gegenwirkung) dem Stoß (Wirkung) gleich wäre, wäre kein Fliehen möglich. Durch dieſe Gleichheit der Gegenwirkung mit der Wirkung, wie ſie hier aufgeſtellt iſt, iſt wirklich unmöglich, daß ein Körper den andern erreiche, d. i. berühre: auch geſchieht dies nur durch die Reibung, welche jenes Geſetz ſtöhrt. Die Schwere aber ſteht ihm nicht

entgegen: wo sie die nach jenem Gesetze erfolgen müssende Bewegung zu hemmen scheint, ist es vielmehr die durch sie bewirkte Reibung, die hemmt. Ohne Reibung wäre der schwerste Körper durch die geringste Kraft verschiebbar.

Pag. 114. Der Beweis hier scheint mir höchst unstatthaft. Indem er sagt: „Die Bewegung des Raumes zum Unterschied der Bewegung des Körpers ist bloß phoronomisch und hat keine bewegende Kraft", scheint er ganz zu vergessen, daß unter seinem relativen Raum doch durchaus nichts gedacht werden kann, als eine Anzahl Körper, die er nach ihrem Verhältniß zu dem Körper, den er bewegt nennen will, betrachtet; daß also alles was er von diesem sagt, auch von jenen gesagt werden kann.*)

Zur Dynamik.**)

Kraft heißt die unbekannte Ursach einer bekannten Wirkung. Das Daseyn der Materie, d. h. ihre Wirklichkeit ist

---

*) Kant beweist p. 114 den Lehrsatz: „Die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädikat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raums, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein." In dem Beweise dieses Lehrsatzes sagt Kant, nachdem er gezeigt, daß jeder Körper in der Kreisbewegung durch seine Bewegung eine bewegende Kraft beweise: „Nun ist die Bewegung des Raums, zum Unterschiede der Bewegung des Körpers, bloß phoronomisch, und hat keine bewegende Kraft. Folglich ist das Urtheil, daß hier entweder der Körper, oder der Raum, in entgegengesetzter Richtung bewegt sei, ein disjunctives Urtheil, durch welches, wenn das eine Glied, nämlich die Bewegung des Körpers, gesetzt ist, das andere, nämlich die des Raumes, ausgeschlossen wird; also ist die Kreisbewegung eines Körpers, zum Unterschiede von der Bewegung des Raumes, wirkliche Bewegung, folglich die letztere, wenn sie gleich der Erscheinung nach mit der ersteren übereinkommt, dennoch nichts als bloßer Schein."

**) Die hier folgende Anmerkung zur Dynamik, so wie auch die darauf folgenden zur Mechanik fanden sich im Manuscript auf einem besondern Bogen.

nichts als ihr Wirken, d. i. ihre Kausalität. Wo also Materie ist, ist Kausalität: aber auch, wo Kausalität ist, ist Materie.

Kräfte, durch die die Materie erst wird (Repulsions- und Attraktionskraft), dürfen wir daher nicht annehmen, weil wir sonst Kausalität vor aller Materie annehmen, was ebenso widersprechend ist, als Materie vor aller (d. i. ohne) Kausalität. Aus Kants Darstellung ist nur dies als wahr anzunehmen: daß das Wirken der Materie als solches, d. h. abgesehen von aller ihrer möglichen Qualität, also das mechanische Wirken der Materie sich zurückführen läßt auf zwei Titel: Zurückstoßung oder Undurchdringlichkeit und Anziehung oder Gravitation. Aber die Materie (abgesehen vom Qualitativen oder Chemischen) ist eben nichts, als dies Wirken. Mit andern Worten: das Wirken, welches wir Materie überhaupt (nicht diese oder jene Materie) nennen, ist Zurücktreiben und Anziehen. Aber es ist falsch, ein solches Wirken vor aller Materie, und dann erst als sein Resultat Materie anzunehmen.

Ursach sowohl als Wirkung ist Zustand von Materie. Kraft ist Ursach, sofern sie unbekannt ist, d. h. nicht weiter als Wirkung einer andern Ursach erklärt werden kann. Auch nennt man schon dann eine Ursach Kraft, wenn man, der Kürze wegen, auf ihre Ursach noch weiter zurückzugehn nicht beliebt. Kraft also ist jede Ursach, die man willkührlich oder gezwungen als eine letzte betrachtet. Wie kann man nun von Kräften reden, die allererst die Materie möglich machen? — Man kann bloß von Kräften reden, die der Materie wesentlich sind: damit deutet man den Zustand der Materie an, der von ihr nicht wegzudenken ist, und der bei allen ihren andern möglichen Zuständen immer zugleich mit vorhanden ist; folglich auch immer diejenigen Zustände herbeiführt, die als Wirkungen mit ihm verknüpft sind. Diese letztern Zustände nun lassen sich auf zwei zurückführen: Widerstand oder Stoß bei der Berührung mit anderer Materie und Anziehung gegen alle andere Materie. Der Zustand, welcher diese bedingt, ist der Materie wesentlich: da wir ihn ebendeshalb nicht als Wirkung eines andern Zustandes ansehen können (indem er allen andern vorhergeht), so können wir ihn Kraft nennen. Diese der Materie wesentliche Kraft ist aber mit der Materie identisch, ist nur ein anderer Ausdruck für Materie: nicht aber ist diese

das Resultat dieser Kraft. Die Kräfte der Materie folgen aus ihr in analytischen Urtheilen, also nach dem Satz vom Grund des Erkennens: nicht aber folgt, wie Kant will, die Materie aus diesen Kräften, nach dem Satz vom Grund des Werdens. —

(Der eigentliche, Kanten selbst nicht deutliche Sinn des Anfangs der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik ist, daß das Seyn der Materie ihre Kausalität ist.) *)

Zum dritten mechanischen Grundsatz. **)

Es ist verkehrt und muß daher mißlingen (wenn es gleich scheinbar gelingt), das dem Verstande a priori und mit der Erkenntniß des Gesetzes der Kausalität gegebene Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung, sei es aus Begriffen der Vernunft, oder aus Anschauungen der Sinnlichkeit, beweisen zu wollen. Denn beides ist ein Mischen sich fremder Erkenntnißarten. Man kann nur das dem Verstande gegebene Gesetz entwickeln, und wenn man es in abstracto zum Objekt der Vernunft gemacht hat, wo es ein Urtheil von metaphysischer Wahrheit ist; so kann man dann auch die Entwickelung in abstracto, d. h. in Begriffen der Vernunft geben, wo aber alle Urtheile, in denen dies geschieht, metaphysische Wahrheit haben,

---

*) Kants „Allgemeine Anmerkung zur Dynamik" (p. 65 der 3. Aufl.) beginnt: „Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist: daß alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne, das, was nicht bloß Bestimmung des Raums (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse; wodurch also das sogenannte Solide, oder die absolute Undurchdringlichkeit, als ein leerer Begriff, aus der Naturwissenschaft verwiesen und an ihrer Statt zurücktreibende Kraft gesetzt, dagegen aber die wahre und unmittelbare Anziehung gegen alle Vernünfteleyen einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik vertheidigt, und, als Grundkraft, selbst zur Möglichkeit des Begriffs von Materie für nothwendig erklärt wird."

**) Schopenhauer meint hier Kants drittes mechanisches Gesetz: „In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich." (p. 96.)

folglich keine logiſche Wahrheit weiter für ſie zu ſuchen nöthig iſt. Jenes mag etwan ſo geſchehn:

Wenn zwei Körper in Kauſalverhältniß treten, ſo hebt ein neuer ſie beide einſchließender Zuſtand an. Da dieſer nur Einer und beiden gemeinſchaftlich iſt, ſo muß ſein Verhältniß zu den zwei Zuſtänden, die vorher jeder der Körper für ſich hatte, daſſelbe ſeyn: der Zuſtand alſo, in dem die Körper A und B nach dem Stoße ſind, muß daher daſſelbe Verhältniß haben zum Zuſtand des A vor dem Stoße, als zum Zuſtand des B vor dem Stoße. So viel alſo das vorhin ruhende B Bewegung erhalten hat, ſo viel muß das A verloren haben: der Stoß alſo eben ſo viel Veränderung in A, als in B hervorbringen. Für die reine Sinnlichkeit gilt wohl der Unterſchied, daß, vor dem Stoß, A ſich im Raum bewegte, und B nicht. Aber für den Verſtand hat dies keine Bedeutung, alſo auch nicht in Hinſicht auf den Kauſalnexus. Die gemeine, rohe Anſicht, die dies nicht unterſcheidet, ſagt eben deshalb: „A iſt Urſach der Bewegung von B.“ Aber die Wahrheit iſt dieſes: der Zuſtand des Zuſammentreffens von B und A (gleichviel durch die Bewegung welches von beiden) in dem Zuſtand, in dem jedes vor dem Stoß iſt, iſt ein neuer Zuſtand (der Stoß heißt), und dieſer iſt Urſach eines neuen Zuſtandes, in welchem B nicht mehr ruht und A ſich ſchwächer bewegt. Dieſer neue Zuſtand umfaßt beide und muß zu dem vorhergegangenen Zuſtand jedes von beiden ein gleiches Verhältniß haben. —

Die eigentliche Bedeutung von allen dieſem ſieht nur der Verſtand ein: für die Vernunft möchte das Geſagte wohl Alles ſeyn, was ſich ihr davon mittheilen läßt. —

Zu Anmerkung 1, p. 103.*)

Nichts läßt ſich a priori beweiſen, ſondern nur a priori einſehen läßt ſich Manches, indem es nicht anders als ſo von

---

*) Kant ſagt p. 103, Anmerk. 1: „Dies alſo iſt die Conſtruktion der Mittheilung der Bewegung, welche zugleich das Geſetz der Gleichheit der Wirkung und der Gegenwirkung, als nothwendige Be-

der Geisteskraft, der es angehört, eingesehen werden kann: so von der reinen Sinnlichkeit: „2 + 2 = 4"; vom Verstande: „jede Wirkung hat ihre Ursach" und von der Vernunft die metalogischen Wahrheiten. — Des Beweises bedarf nur Das, was nicht unmittelbar a priori eingesehen wird, und daher auf ein Anderes logisch zurückgeführt wird. — Das a priori Erkennbare zum Objekt der Vernunft zu machen ist Alles, was für die Wissenschaft nöthig ist, und Das besteht darin, daß man es in einem abstrakten Ausdruck rein und bestimmt darstellt: dann ist es ein Urtheil von metaphysischer oder metalogischer Wahrheit. Die Summe dieser Urtheile wäre Metaphysik (davon jedoch ein grosser Theil wieder als Mathematik abzusondern ist) und Metalogik, die nur aus vier Sätzen, oder noch weniger, besteht.

---

c) Zu Kants Kritik der Urtheilskraft. *)

Pag. LIII, LIV. Sehr schöne Sonderung der sinnlichen und übersinnlichen Welt. **)

---

dingung derselben, bei sich führet, welches Newton sich gar nicht getrauete a priori zu beweisen, sondern sich deshalb auf Erfahrung berief" u. s. w.

*) Kritik der Urtheilskraft. 3. Aufl. Berlin, bei Lagarde, 1799.

**) Kant sagt p. LIII fg.: „Der Verstand ist a priori gesetzgebend für die Natur als Objekt der Sinne, zu einem theoretischen Erkenntniß derselben in einer möglichen Erfahrung. Die Vernunft ist a priori gesetzgebend für die Freiheit und ihre eigene Kausalität, als das Uebersinnliche in dem Subjekte, zu einem unbedingt praktischen Erkenntniß. Das Gebiet des Naturbegriffs, unter der einen, und das des Freiheitsbegriffs unter der andern Gesetzgebung, sind gegen allen wechselseitigen Einfluß, den sie für sich auf einander haben können, durch die grosse Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert. Der Freiheitsbegriff bestimmt nichts in Ansehung der theoretischen Erkenntniß der Natur; der Naturbegriff eben sowohl nichts in Ansehung der praktischen Gesetze der Freiheit: und es ist insofern nicht möglich, eine Brücke von einem Gebiete zum andern hinüber zu schlagen." — Diese ganze Stelle hat Schopenhauer in seinem Exemplar der Kritik der Urtheilskraft angestrichen, hat an den

Pag. LV, LVI. Uebergang vom Gebiete der Natur zu dem der Freiheit durch den Begriff der Zweckmäſſigkeit: mir unverſtändlich. *)

Pag. 28 oben „ſo kann er kein anderer" und p. 29 „kann nichts anders" u. ſ. w.: Kant giebt hier alſo einen förmlichen Beweis ſeiner abgeſchmackten Hypotheſe zur Erklärung des Schönen. Dies ſei uns ein warnendes Beiſpiel und Lehre, daß wir auch die Beweiſe der uns richtig und vortrefflich erſcheinenden Lehrſätze Kants genau erwägen. **)

Rand geſetzt: „Summa philos. Kant." und hat die letzten Worte „es iſt inſofern nicht möglich" u. ſ. w. unterſtrichen.

*) Kant ſagt p. LV fg.: „Die Wirkung nach dem Freiheitsbegriffe iſt der Endzweck, der (oder deſſen Erſcheinung in der Sinnenwelt) exiſtiren ſoll, wozu die Bedingung der Möglichkeit deſſelben in der Natur (des Subjekts als Sinnenweſens, nehmlich als Menſch) vorausgeſetzt wird. Das, was dieſe a priori und ohne Rückſicht auf das Praktiſche vorausſetzt, die Urtheilskraft, giebt den vermittelnden Begriff zwiſchen den Naturbegriffen und dem Freiheitsbegriffe, der den Uebergang von der reinen theoretiſchen zur reinen praktiſchen, von der Geſetzmäſſigkeit nach der erſten zum Endzwecke nach dem letzten möglich macht, in dem Begriffe einer Zweckmäſſigkeit der Natur an die Hand, denn dadurch wird die Möglichkeit des Endzwecks, der allein in der Natur und mit Einſtimmung ihrer Geſetze wirklich werden kann, erkannt. Der Verſtand giebt, durch die Möglichkeit jener Geſetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß dieſe von uns nur als Erſcheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein überſinnliches Subſtrat derſelben; aber läßt dieſes gänzlich unbeſtimmt. Die Urtheilskraft verſchafft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur, nach möglichen beſonderen Geſetzen derſelben, ihrem überſinnlichen Subſtrat Beſtimmbarkeit durch das intellektuelle Vermögen .... und ſo macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich."

**) Kant unterſucht p. 27 fg. die Frage: „ob im Geſchmacksurtheil das Gefühl der Luſt vor der Beurtheilung des Gegenſtandes, oder dieſe vor jener vorhergehe." Er verneint erſteres wegen der Allgemeinmittheilbarkeit des Geſchmacksurtheils, und da er nichts für allgemein mittheilbar hält, als Erkenntniß, die begriffliche Erkenntniß aber ſchon vorher aus dem Geſchmacksurtheil ausgeſchloſſen hat, ſo kommt er (p. 29 oben) zu dem Reſultat: „Die ſubjektive allgemeine Mittheilbarkeit der Vorſtellungsart in einem Geſchmacksurtheile, da ſie ohne einen beſtimmten Begriff vorauszuſetzen, Statt finden ſoll, kann

Pag. 49, 50. Abgeschmackte Behauptung, daß die Schönheit einer Blume oder eines Vogels an sich und unmittelbar, — die eines Menschen oder Pferdes aber nur durch Beziehung auf ihren Zweck erkannt werde. *)

Pag. 66, §. 22, „— — — gründen." **) — Kant kennt nichts als Begriff und Gefühl, und daraus entspringt seine ganz eben so charakteristische, als sonderbare Erklärung des Schönheitssinnes. Es ist ein Gefühl, sagt er, aber nicht sinn-

---

nichts anders als der Gemüthszustand in dem freien Spiele der Einbildungskraft und des Verstandes (sofern sie unter einander, wie es zu einem Erkenntniß überhaupt erforderlich ist, zusammen stimmen) seyn: indem wir uns bewußt sind, daß dieses zum Erkenntniß überhaupt schickliche subjektive Verhältniß eben so wohl für jedermann gelten und folglich allgemein mittheilbar seyn müsse, als es eine jede bestimmte Erkenntniß ist, die doch immer auf jenem Verhältniß als subjektiver Bedingung beruht."

*) Kant unterscheidet (p. 48) zweierlei Arten von Schönheit: freie Schönheit (pulchritudo vaga) und die bloß anhängende Schönheit (pulchritudo adhaerens). Die erstere setze keinen Begriff voraus von dem, was der Gegenstand seyn soll, die zweite setze einen solchen und die Vollkommenheit des Gegenstandes nach demselben voraus. Blumen und viele Vögel (den Papagei, den Colibri, den Paradiesvogel), so wie eine Menge Schaalthiere des Meeres, rechnet Kant (p. 49) zu der erstern Art der Schönheit und nennt das Geschmacksurtheil in der Beurtheilung dieser rein. Hingegen die Schönheit eines Menschen, eines Pferdes, eines Gebäudes rechnet er (p. 50) zu der bloß adhärirenden, weil sie einen Begriff vom Zwecke voraussetzt, und findet das Geschmacksurtheil hierdurch unrein. „So wie nun die Verbindung des Angenehmen (der Empfindung) mit der Schönheit, die eigentlich nur die Form betrifft, die Reinigkeit des Geschmacksurtheils hinderte; so thut die Verbindung des Guten (wozu nehmlich das Mannigfaltige dem Dinge selbst, nach seinem Zwecke, gut ist) mit der Schönheit, der Reinigkeit desselben Abbruch."

**) Pag. 66, §. 22 ist überschrieben: „Die Nothwendigkeit der allgemeinen Beystimmung, die in einem Geschmacksurtheil gedacht wird, ist eine subjektive Nothwendigkeit, die unter der Voraussetzung eines Gemeinsinns als objektiv vorgestellt wird." Dieser Paragraph fängt mit den Worten an: „In allen Urtheilen, wodurch wir etwas für schön erklären, verstatten wir Keinem anderer Meynung zu seyn; ohne gleichwohl unser Urtheil auf Begriffe, sondern nur auf unser Gefühl zu gründen: welches wir also nicht als Privatgefühl, sondern als ein gemeinschaftliches zum Grunde legen."

lich, denn es ist nicht dem Individuo eigen, sondern wird Jedem zugemuthet, als wäre es ein Begriff, d. h. etwas vom Objekt (das Allen auf gleiche Weise sich giebt) genommenes. Und doch ist es kein Begriff, denn es kann nur in concreto gegeben werden und keine Regel läßt sich dafür geben.

Er kennt nur nicht Das was über alle Vernunft ist und merkt nicht, daß die Apodikticität des ästhetischen Urtheils (die zu seiner Verwunderung auf keinem Begriffe beruht) eben daher stammt, woher der kategorische Imperativ. Seine Verwunderung über das Phänomen der Schönheit gleicht der Dessen, der den elektrischen Funken durch Zufall entdeckt, und Kants Hypothesen zur Erklärung gleichen den Versuchen, die Jener machen möchte, den Funken atomistisch zu erklären.

Pag. 70. Kant sollte einsehn, daß was er hier von regelmäßigen Figuren sagt wirklich seine Theorie umstößt: er windet und redet sich aber heraus. *)

Pag. 74—78. **) Wie ist was er vom Erhabenen sagt

---

*) Kant sagt p. 70: „Geometrisch-regelmässige Gestalten, eine Cirkelfigur, ein Quadrat, ein Würfel u. s. w. werden von Kritikern des Geschmacks gemeiniglich als die einfachsten und unzweifelhaftesten Beispiele der Schönheit angeführt; und dennoch werden sie eben darum regelmässig genannt, weil man sie nicht anders vorstellen kann, als so, daß sie für blosse Darstellungen eines bestimmten Begriffs, der jener Gestalt die Regel vorschreibt, angesehen werden. Eines von beiden muß also irrig seyn: entweder jenes Urtheil der Kritiker, gedachten Gestalten Schönheit beizulegen; oder das unsrige, welches Zweckmässigkeit ohne Begriff zur Schönheit nöthig findet."

Kant windet sich alsdann damit heraus, daß er zu beweisen sucht, das Wohlgefallen an regelmässigen Figuren sei unabhängig von dem Geschmack und erfordere keinen Geschmack. „Ein Zimmer, dessen Wände schiefe Winkel machen, ein Gartenplatz von solcher Art, selbst alle Verletzung der Symmetrie sowohl in der Gestalt der Thiere, als der Gebäude, oder der Blumenstücke, mißfällt, weil es zweckwidrig ist, nicht allein praktisch in Ansehung eines bestimmten Gebrauchs dieser Dinge, sondern auch für die Beurtheilung in allerlei möglicher Absicht; welches der Fall im Geschmacksurtheil nicht ist, welches wenn es rein ist, Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne Rücksicht auf den Gebrauch oder einen Zweck, mit der blossen Betrachtung des Gegenstandes unmittelbar verbindet."

**) Pag. 74—78 enthält Kants Erklärung des Erhabenen im Unterschiede vom Schönen.

ſo wahr und ſchön! nur Einiges in ſeiner Sprache und die fatale Vernunft iſt zu überſehn.*) — Hätte er doch eingeſehn, daß auch das Schöne nur ein mittelbar Erhabenes iſt!**)

Kants Erklärung des Erhabenen iſt richtig und vortrefflich; nur kennt er das beſſere Bewußtſeyn allein als moraliſche Triebfeder und führt alſo immer Alles dahin zurück. — Seine Erklärung des Schönen hingegen iſt falſch. Das Schöne iſt eine Gattung des Erhabenen, oder beſſer das Erhabene eine Gattung des Schönen, nämlich das Extrem des Schönen, wo ſich die theoretiſche Negation der zeitlichen Welt und Affirmation der ewigen, welche durchaus das Weſen aller Schönheit iſt (wie die praktiſche Negation und Affirmation jener beiden Tugend und Asketik ſind), auf die unmittelbarſte, ja faſt handgreifliche Weiſe ausſpricht. An das von Kant beſchriebene Erhabene gränzt zunächſt etwas, das gewöhnlich zum Schönen gerechnet wird (mit Recht, weil alles Erhabene nur Gattung des Schönen iſt), obgleich es ganz die Eigenſchaften des von Kant beſchriebenen Erhabenen hat, nämlich das Trauerſpiel.

Jedes Gemählde, jede Statue, die irgend ein Menſchenantlitz mit dem Ausdruck des beſſern Bewußtſeyns darſtellen, beſtätigen meine Erklärung des Schönen, ſo wie ſie hingegen von der Kantiſchen Erklärung nicht erreicht werden, wie er ſelbſt geſteht, Krit. d. Urtheilskr., p. 60, 61.***)

---

*) Schopenhauer ſcheint hier beſonders die in ſeinem Exemplar der Krit. d. Urtheilskr. p. 75 angeſtrichene Stelle: „.... daß das Schöne für die Darſtellung eines unbeſtimmten Verſtandesbegriffs, das Erhabene aber eines dergleichen Vernunftbegriffs genommen zu werden ſcheint", — im Sinne gehabt zu haben.

**) Zur nähern Erläuterung dieſer ſeiner Gegenbemerkung gegen Kant citirt Schopenhauer hier eine auf einem Bogen ſeiner Erſtlingsmanuſcripte, zu Berlin 1813 geſchriebene Stelle. Dieſelbe folgt oben.

***) Kant unterſcheidet von der Normalidee des Schönen noch „das Ideal deſſelben, welches man lediglich an der menſchlichen Geſtalt erwarten darf", und ſagt hierüber p. 60 fg.: „An dieſer (an der menſchlichen Geſtalt) beſteht das Ideal in dem Ausdrucke des Sittlichen, ohne welches der Gegenſtand nicht allgemein und dazu po-

Ebenso jede Dichtung, die direkt oder indirekt jenes bessere Bewußtseyn in seinen mancherlei Wirkungen (deren Aussonderung und Anordnung zur Erkenntniß für den Verstand Geschäft der Philosophie ist) darstellt. Aber Dichtung und Malerei stellen das Leben mit durchaus Allem was darin vorkommt dar, treu und mit tiefem objektiven Blick, selbst das Unmoralische und das Häßliche (nur nicht das Ekelhafte): das geschieht aber eben, weil Dichter und Maler das ganze Geheimniß der Welt erkannt haben und es eben nur wiederhohlen in den aus dieser Welt selbst genommenen Bildern und durch diese geordnete und zusammengedrängte Wiederhohlung es offenbaren: da muß denn neben dem Ausdruck des Ewigen, des besseren Bewußtseyns, auch das Nichtige und das ganz Verdammte (Shakespeares Schranzen und Richard III.; neben dem gekreuzigten Heiland der wüthende boshafte Pharisäer u. s. w.) hingestellt werden, nicht sowohl zum Kontrast, als weil sie mit in diese Welt gehören und eben das repräsentiren, wodurch diese Welt der Nichtigkeit geworden ist, das was nicht seyn sollte. Daher ist Treue und Objektivität Bedingung der Kunstschönheit; und der Dichter und Maler, der den Zweck der Kunst, nämlich Mittheilung dessen, was außer der Zeit und über der Natur ist, am besten erreicht, ist zugleich immer der objektivste und der Natur am treuesten. Daher kommt es, daß wie in einem Bilde jedes Unnatürliche in Stellung, Kolorit, Perspektive, kurz jeder Mangel an Wahrheit, beleidigt, eben so in

---

sitiv (nicht bloß negativ in einer schulgerechten Darstellung) gefallen würde. Der sichtbare Ausdruck sittlicher Ideen, die den Menschen innerlich beherrschen, kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden, aber ihre Verbindung mit allem Dem, was unsere Vernunft mit dem Sittlich-Guten in der Idee der höchsten Zweckmäßigkeit verknüpft, die Seelengüte, oder Reinigkeit, oder Stärke, oder Ruhe u. s. w. in körperlicher Aeußerung sichtbar zu machen: dazu gehören reine Ideen der Vernunft und grosse Macht der Einbildungskraft in demjenigen vereinigt, welcher sie nur beurtheilen, vielmehr noch wer sie darstellen will. Die Richtigkeit eines solchen Ideals der Schönheit beweiset sich darin: daß es keinem Sinnenreiz sich in das Wohlgefallen an seinem Objecte zu mischen erlaubt, und dennoch ein grosses Interesse daran nehmen läßt; welches dann beweiset, daß die Beurtheilung nach einem solchen Maaßstabe niemals rein ästhetisch seyn könne, und die Beurtheilung nach einem Ideale der Schönheit kein bloßes Urtheil des Geschmacks sei."

einem Schauspiel oder Roman jede Unwahrscheinlichkeit, auch wenn sie unbedeutend und bloß in äußerlichen Umständen ist, ein Fehler ist. — — Das Gemisch von Ewigkeit und Zeitlichkeit, daraus unser Bewußtseyn besteht und ihr Streben sich zu sondern, ist ferner in unendlicher Mannigfaltigkeit ausgedrückt in unzähligen Liedern, d. i. Ausdrücken momentaner Stimmungen und Weltanschauungen.

Entfernter vom Erhabenen und scheinbar gegen meine Erklärung des Schönen sprechend sind viele Darstellungen des bloßen sinnlichen Wohlseyns, Lebens und Wirkens, die wir in Gemählden und Gedichten (Properz, Tibull, Catull, Homer, Anakreon, Horaz, Göthe's Elegien u. s. w.) finden: dieses gehört theils mit zur angeführten treuen Darstellung des ganzen Lebens, theils findet es hinlängliche Erklärung in dem was ich über Epikureismus und Tugend, die beide Affirmationen, und Asketik und Laster, die Negationen sind, gesagt habe.*) —!

*) Schopenhauer verweist hier auf einen andern zu Berlin 1813 geschriebenen Bogen seiner Erstlingsmanuscripte, der folgende hieher gehörige Betrachtung enthält: Wenn ein Anachoret allen Lebensfreuden freiwillig entsagt, jeden Genuß gleichsam muthwillig sich raubt, weil das Bewußtseyn, daß er ein außerzeitliches, übersinnliches, freies, unbedingt seeliges Wesen ist, in ihm erwacht ist, und er dieser Erkenntniß gemäß handeln will, um eben dadurch sie stets lebendig zu erhalten; — so thut er Recht.

Wenn Anakreon und Horatius uns die Flüchtigkeit der Zeit ans Herz legen, um uns zu ermahnen, sie, die Trägerin aller unserer Genüsse, zum Genieſſen zu benutzen, den ungenossenen Augenblick für verloren achtend; — so haben sie Recht.

Die Wahrheit (und zugleich die Freiheit) ist, daß der Mensch sich jeden Augenblick als sinnliches, zeitliches, oder auch als ewiges Wesen betrachten kann: sobald er eines von beiden ganz gethan, folgen die beiden beschriebenen Denkweisen von selbst und jede hat vollkommen Recht und ist vollkommen wahr.

Betrachte ich mich als außerzeitlich, so ist Alles, was in ein anderes Gebiet gehört und dahin mich zurückzieht, wäre es auch Genuß, — Stöhrung und Hölle für mich. Betrachte ich mich als zeitlich, so ist nur der Augenblick, die Gegenwart mein (denn in der Zeit ist nur sie real, Vergangenheit und Zukunft sind gar nichts), sie muß ich nutzen, denn nur in ihr bin ich real und existirend,

Am weiteſten vom Erhabenen aber und ſcheinbar gegen meine Theorie des Schönen iſt die Schönheit der Natur, der bloſſen menſchlichen Geſtalt ohne überſinnlichen Ausdruck, und deren künſtlich geſtellte und zuſammengedrängte Nachbildungen in Landſchaftsmalerei und Skulptur, ferner das Stillleben und die Architektur. Auch auf dieſe paßt meine Erklärung vollkommen, wenn man bedenkt, daß wir, wenn uns das zeitliche Bewußtſeyn ganz inne hat, und wir dadurch den Begierden hingegeben ſind und ſo zum Laſter (d. i. Negation des beſſern Bewußtſeyns) hinneigen, unſer ganzes Weſen **ſubjektiv** iſt, d. h. wir an den Dingen nichts ſehn, als ihre Beziehung auf unſer Individuum und deſſen Bedürfniſſe. Sobald wir aber dagegen die Dinge der Welt objektiv betrachten, d. h. kontempliren, iſt für den Augenblick die Subjektivität und ſomit die Quelle alles Elends geſchwunden, wir ſind frei, und das Bewußtſeyn der Sinnenwelt ſteht vor uns als ein Fremdes, uns nicht mehr Bedrängendes, auch nicht mehr in der für unſer Individuum nützlichen Betrachtung des Nexus von Raum, Zeit und Kauſalität, ſondern wir ſehn die Platoniſche Idee des Objekts. Dieſe Befreiung vom zeitlichen Bewußtſeyn läßt das beſſere ewige Bewußtſeyn übrig, das alſo hier nicht,

---

„Aus dieſer Erde quillen meine Freuden
„Und dieſe Sonne ſcheinet meinen Leiden."

Der Tod wird kommen und mir und meiner Luſt ein Ende machen: das ermahnt mich Zeitweſen, die Zeit zu nutzen: doch ſchreckt er mich nicht, denn Nichtſeyn iſt kein Leiden, und ſo lange ich bin, iſt der Tod nicht, und wenn der Tod iſt, bin ich nicht: was iſt da zu fürchten? —

In ſich ſind beide Denkungsarten wahr. Daß indeß die Betrachtung unſerer ſelbſt als außerzeitlich in einer gewiſſen unausſprechbaren Beziehung die andere zu Schande macht, zeigt ſich bei Betrachtung des Laſters: dies nämlich iſt nicht bloß der reine Ausdruck unſerer Geſinnung als zeitlicher Weſen, denn das iſt eben der beſchriebene Epikureismus, — reine Affirmation der zeitlichen Exiſtenz. Das Laſter iſt etwas Anderes, es iſt nicht bloß dieſe Affirmation, — ſondern eine Negation iſt hinzugekommen („die Geiſter, die verneinen" i. e. Teufel), eine förmliche Negation des Ewigen, eine gänzliche Verleugnung und Vernichtung deſſelben in uns. Beim bloſſen Gedanken an ſolchen Zuſtand ſchaudert Jeder. Das Verzweifelte deſſelben iſt dargeſtellt im Franz Moor, Lady Macbeth, König Richard III.

wie bei den zum Erhabenen neigenden Gattungen des Schönen und beim Erhabenen selbst, gewaltsam durch das Zeitliche durchbricht, sondern nach Wegnahme des Zeitlichen übrig bleibt. Daher tritt hier ein, was Kant (Kritik der Urtheilskraft, p. 98) bemerkt: „Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen bewegt, da es im Urtheil über das Schöne in ruhiger Kontemplation ist“.*) Die rein objektive Betrachtung jedes Objekts (nur nicht des Häßlichen und Ekelhaften) hat also diese Regung des bessern Bewußtseyns zur Folge, die Betrachtung der vegetabilischen und anorganischen Natur (Landschaft), der schönen Menschengestalt und der Architektur aber besonders. Dies kommt daher, weil diese Gegenstände die Eigenschaften haben, unsere Aufmerksamkeit auf sich zu ziehn und so uns aus der subjektiven Stimmung in die objektive zu ziehn. Der Zauber der Vergangenheit kommt aus derselben Quelle. Wenn wir uns vergangene Tage, entfernte Oerter vergegenwärtigen, so rufen wir bloß die Objekte zurück, nicht das Subjekt mit allem seinen Jammer, den es damals so gut hatte, als jetzt. Der ist (eben weil er nichtig war) vergessen und wird, wie ein unnützer Bodensatz, von uns zurückgelassen: bloß des Objektiven erinnern wir uns, und da wirkt das Objektive in der Erinnerung, dessen Betrachtung unser Bewußtseyn füllt, auf uns, wie das gegenwärtige Objektive, wenn wir es über uns vermögen, uns der Betrachtung desselben hinzugeben: es befreit uns vom elenden, stets bedürftigen, auf eine enge Sphäre beschränkten Subjekt, und das bessere Bewußtseyn wird frei. Daher kommt es, daß besonders, wenn wir in Noth und Angst sind, die plötzliche Erinnerung an irgend eine Zeit, wo diese Noth nicht war, wie ein verlorenes Paradies an uns, vorüberfliegt, weil jetzt bloß das Objektive, nicht das Subjektive zurückkehrt, und wir uns einbilden, daß wir damals für jenes Objektive so frei waren als jetzt, da doch auch damals das Subjektive seine Noth hatte. Um sich selbst in ursprünglich subjektiven Stimmungen doch in die objektive Kontemplation zu versetzen, kann ich als ein probates

*) Kant sagt p. 98: „Das Gemüth fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt: da es in dem ästhetischen Urtheile über das Schöne derselben in ruhiger Kontemplation ist.“

Mittel empfehlen, daß man mit Gewalt die Einbildungskraft zu der seltsamen Illusion zwinge, man sei gar nicht gegenwärtig, sei nicht auf dem Fleck, den man eben einnimmt, sondern bloß die Umgebungen seien da.

So viel glaube ich ausgemacht zu haben, daß das Schöne mit dem Erhabenen Eins ist, und, wie dieses, nicht in den Objekten liegt, sondern in der Anregung unsers bessern Bewußtseyns, welche Anregung, wenn sie durch blosse Kontemplation schön genannter Objekte entsteht, nur die Befreiung des bessern Bewußtseyns von aller Subjektivität ist.

Pag. 97. Die Erhebung des Gemüths kommt hier vielmehr daher, daß wir sehn, die Vernunft fordere (mit ihrem Anspruch auf absolute Totalität, p. 85) Unmögliches, folglich Widersprechendes, was uns leitet auf ein über alle Vernunft erhabenes Bewußtseyn. *)

Pag. 105, „wenn es auf unsere höchsten Grundsätze ankäme" **) — nicht bloß dann, sondern auch ohne solche Hypo-

*) Kant erklärt p. 97 das Gefühl des Erhabenen in der Natur als „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnißvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht. Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Grössenschätzung, zu der Schätzung durch die Vernunft; und eine dabei zugleich erweckte Lust aus der Uebereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist." — Die Stelle p. 85, wo Kant unserer Einbildungskraft ein Bestreben zum Fortschritte ins Unendliche, unserer Vernunft aber einen Anspruch auf absolute Totalität zuschreibt, hat Schopenhauer in seinem Exemplar angestrichen.

**) Kant sagt p. 105: „Die Natur wird in unserm ästhetischen Urtheil nicht, sofern sie furchterregend ist, als erhaben beurtheilt, sondern weil sie unsere Kraft (die nicht Natur ist) in uns aufruft, um Das, wofür wir besorgt sind (Güter, Gesundheit, Leben) als klein, und daher ihre Macht (der wir in Ansehung dieser Stücke allerdings unterworfen sind) für uns und unsere Persönlichkeit demungeachtet doch für keine solche Gewalt anzusehn, unter der wir uns zu beugen hätten, wenn es auf unsere höchsten Grundsätze und deren Behauptung oder Verlassung ankäme."

theſe, werden wir inne, daß unſere Perſon ſo ungeheuern Mächten, die der Zufall gegen uns leiten kann, unterworfen iſt, und dadurch erwacht ein anderes Bewußtſeyn als das perſönliche, welches andere außer dem Gebiete des Zufalls und der Natur liegt.

Daß wir ſicher ſeyn müſſen, iſt nicht wahr.*) Auch im Augenblick der wirklichen Gefahr und des Untergangs kann unſer Bewußtſeyn zum Erhabenen emporſteigen. Dies ſtellt eben das Trauerſpiel dar, welches übrigens auch zum Dynamiſcherhabenen gehört und dies im Zuſchauer, obgleich er ſicher iſt, anregt.

Pag. 154. „Das ſittliche Gefühl erfordert Begriffe und läßt ſich nur durch ſehr beſtimmte praktiſche Vernunftbegriffe allgemein mittheilen. Luſt am Erhabenen iſt nur mittelſt des Moralgeſetzes Jedem anzuſinnen.“**)

Shakeſpeare ſagt: trust not the man that has no mu-

*) Pag. 105 ſagt Kant: „Dieſe Selbſtſchätzung (im Gefühl der Erhabenheit unſerer Beſtimmung über die Natur) verliert dadurch nichts, daß wir uns ſicher ſehen müſſen, um dieſes begeiſternde Wohlgefallen zu empfinden, mithin, weil es mit der Gefahr nicht Ernſt iſt, es auch (wie es ſcheinen möchte) mit der Erhabenheit unſres Geiſtesvermögens eben ſo wenig Ernſt ſeyn möchte.“

**) Kant ſagt p. 154, das Wohlgefallen an einer Handlung um ihrer moraliſchen Beſchaffenheit willen ſei keine Luſt des Genuſſes, ſondern der Selbſtthätigkeit. „Dieſes ſittliche Gefühl erfordert aber Begriffe und ſtellt keine freie, ſondern geſetzliche Zweckmäſſigkeit dar, läßt ſich alſo auch nicht anders, als vermittelſt der Vernunft, und, ſoll die Luſt bei jedermann gleichartig ſeyn, durch ſehr beſtimmte praktiſche Vernunftbegriffe allgemein mittheilen. Die Luſt am Erhabenen der Natur, als Luſt der vernünſtelnden Kontemplation, macht zwar auch auf allgemeine Theilnehmung Anſpruch, ſetzt aber doch ſchon ein anderes Gefühl, nämlich das ſeiner überſinnlichen Beſtimmung, voraus, welches, ſo dunkel es auch ſeyn mag, eine moraliſche Grundlage hat. Daß aber andere Menſchen darauf Rückſicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Gröſſe der Natur ein Wohlgefallen finden werden, bin ich nicht ſchlechthin vorauszuſetzen berechtigt. Dem ungeachtet kann ich doch, in Betracht deſſen, daß auf jene moraliſchen Anlagen bei jeder ſchicklichen Veranlaſſung Rückſicht genommen werden ſollte, auch jenes Wohlgefallen jedermann anſinnen, aber nur vermittelſt des moraliſchen Geſetzes, welches ſeiner Seits wieder auf Begriffen der Vernunft gegründet iſt.“

sic in his soul. Er bestätigt also meine Behauptung, daß das Schöne wie das Erhabene Anregung des bessern Bewußtseyns, das sich unter andern als Moralität offenbart, ist, und daher Jedem anzusinnen: auch ist bei Jedem eine Spur davon da, wie auch die Anlage und Anerkennung des Moralgesetzes, aber, wie diese, in sehr verschiedenem Grade. Zwar durchaus nicht in gleichem Verhältnisse in jedem Individuo, doch wird ein sehr guter, ein heiliger Mensch immer auch viel Sinn für das Schöne haben: und das ächte Genie kann nie boshaft seyn. Doch findet sich sehr grosses Genie und Heiligkeit vielleicht nicht in Einem Individuo. Fast scheint es, daß zum grossen Genie starke Sinnlichkeit gehört, die ihm das zeitliche Bewußtseyn, die Erfahrungswelt, stets nahe rückt, deshalb es sich in ihr offenbart: dieselbe Sinnlichkeit hindert es aber an der Heiligkeit. Bei dem Heiligen prädominirt das bessere Bewußtseyn so ungestört, daß die Sinnenwelt ihm nur gleichsam mit schwachen Farben erscheint, er handelt nach jenem, ist in jenem seelig und zur Erhebung der Welt dient seine Erscheinung nur als Beispiel. Beim Genie ist dagegen ein ebenso lebendiges besseres Bewußtseyn begleitet von einem lebhaften Bewußtseyn der Sinnenwelt; dadurch ist der Kontrast beider in ihm stets rege, es offenbart solchen durch Kunstwerke, indem es die Anregungen, die das bessere Bewußtseyn im Leben findet, wiederholt, und zu dem Behuf muß es die ganze Erscheinung (Leben, Welt, Natur) überhaupt wiederholen, daher platte und geistig blinde Menschen, die Bedingung für den Zweck haltend, Kunst als Nachahmung der Natur definiren und scheinbar Recht behalten, weil die ächteste Kunst immer die Natur am treuesten kopirt, aber in bestimmter (objektiver, nicht subjektiver) Tendenz. Wird vom Künstler eine subjektive, individuelle Bedingung zur Anregung seines bessern Bewußtseyns für eine objektive, der menschlichen Natur überhaupt zukommende gehalten, so entsteht Subjektivität, Manier.

Daß, wie gesagt, zum Künstler oder Genie nicht nur das bessere Bewußtseyn, wie beim Heiligen, sondern auch das empirische, sinnliche, sehr lebendig seyn muß, ist der Grund, weshalb das Genie in dieser beständigen Duplicität seiner Natur nicht die Ruhe des Heiligen hat und sein blosses Daseyn schon eine Art Märtyrerthum ist zum Besten der Menschheit. Auch trägt hiezu

schon dies bei, daß es nicht, wie der Heilige, sich beruhigen kann im bloßen reinen festen Willen, unbekümmert, wie der Zufall den Erfolg stöhre, sondern einen bestimmten Zweck in der Sinnenwelt zu verwirklichen hat, nämlich sein Kunstwerk, wozu Gelegenheit zur Ausbildung seiner Kräfte und Muße, trotz dem Zufall und dem Irrthum, die in dieser Erfahrungswelt herrschen, gewonnen werden müssen: es also nicht ganz wie jener sagen kann: „mein Reich ist nicht von dieser Welt", — sondern durch einen starken Trieb zur Erfüllung seines Berufs gezwungen ist, in dieser Welt etwas zu suchen.

Pag. 163. Abgeschmackte Behauptung, daß das Schöne nur in der Gesellschaft gefalle u. s. w.*)

Pag. 165—169. Sehr närrisches Zeug.**)

Pag. 172. Dito.***)

---

*) Kant sagt p. 163: „Für sich allein würde ein verlassener Mensch auf einer wüsten Insel weder seine Hütte, noch sich selbst ausputzen, oder Blumen aufsuchen, noch weniger sie pflanzen, um sich damit auszuschmücken; sondern nur in Gesellschaft kömmt es ihm ein, nicht bloß Mensch, sondern auch nach seiner Art ein feiner Mensch zu seyn" u. s. w. — In seinem Exemplare der Krit. d. Urtheilskr. hat Schopenhauer zu dieser Stelle ein Fragezeichen gesetzt.

**) Pag. 165 ff. handelt „von dem intellektuellen Interesse am Schönen". Kant räumt ein, „daß das Interesse am Schönen der Kunst gar keinen Beweis einer dem Moralischguten anhänglichen, oder auch nur dazu geneigten Denkungsart abgebe." Dagegen behauptet er, „daß ein unmittelbares Interesse am Schönen der Natur zu nehmen, jederzeit ein Kennzeichen einer guten Seele sei." Diesen Unterschied zwischen dem Interesse am Natur- und Kunstschönen führt Kant auf den Unterschied zurück zwischen dem Vermögen der bloß ästhetischen Urtheilskraft, ohne Begriffe über Formen zu urtheilen und an der bloßen Beurtheilung derselben ein Wohlgefallen zu finden, und dem Vermögen der intellektuellen Urtheilskraft, welches er als ein dem moralischen verwandtes näher beschreibt.

***) Pag. 172 spricht Kant von den Stimmungen, welche die Farben hervorrufen, und sagt: „So scheint die weisse Farbe der Lilie das Gemüth zu Ideen der Unschuld, und nach der Ordnung der sieben Farben, von der rothen an bis zur violetten, 1) zur Idee der Erhabenheit, 2) der Kühnheit, 3) der Freimüthigkeit, 4) der Freundlichkeit, 5) der Bescheidenheit, 6) der Standhaftigkeit, und 7) der Zärtlichkeit zu stimmen." — Schopenhauer hat in seinem Exemplare der

Pag. 187 oben. Das hier Gesagte paßt auf den Gaukler Fichte und ist vielleicht auf ihn gemünzt. *)

Pag. 197. Was er hier von der ästhetischen Idee rühmt **), gilt von jeder Sinnenanschauung, nämlich, daß sie mehr enthält als der Begriff, unter den sie subsumirt wird, deshalb er in der Kritik der reinen Vernunft irgendwo behauptet, daß es von einzelnen Gegenständen keinen Begriff geben kann.

Pag. 236: „Der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils liegt vielleicht im Begriff vom übersinnlichen Substrat der Menschheit". ***) Dunkel, aber, wie es scheint, von seiner

---

Krit. d. Urtheilskr. zu dieser Stelle an den Rand die sieben Farben, wie folgt, geschrieben: 1) roth, 2) orange, 3) gelb, 4) grün, 5) blau, 6) indigoblau, 7) violet, und hat zu Kants Deutung der siebenten Farbe les prélats, zu Kants Deutung der dritten Farbe aber ein Ausrufungszeichen gesetzt.

*) Kant sagt p. 186, das Genie könne nur reichen Stoff zu Produkten der schönen Kunst hergeben; die Verarbeitung desselben und die Form erfordere ein durch die Schule gebildetes Talent. Alsdann fährt er p. 187 oben fort: „Wenn aber jemand sogar in der sorgfältigsten Vernunftuntersuchung wie ein Genie spricht und entscheidet, so ist es vollends lächerlich; man weiß nicht recht, ob man mehr über den Gaukler, der um sich so viel Dunst verbreitet, wobei man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann, oder mehr über das Publikum lachen soll, welches sich treuherzig einbildet, daß sein Unvermögen, das Meisterstück der Einsicht deutlich erkennen und fassen zu können, daher komme, weil ihm neue Wahrheiten in ganzen Massen zugeworfen werden, wogegen ihm das Detail (durch abgemessene Erklärungen und schulgerechte Prüfung der Grundsätze) nur Stümperwerk zu seyn scheint." — Die Worte „wobei man nichts deutlich beurtheilen, aber desto mehr sich einbilden kann", hat Schopenhauer in seinem Exemplar unterstrichen.

**) Kant sagt p. 197: „Die ästhetische Idee ist eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannichfaltigkeit von Theilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann, die also zu einem Begriffe viel Unnennbares hinzudenken läßt, dessen Gefühl die Erkenntnißvermögen belebt, und mit der Sprache, als bloßem Buchstaben, Geist verbindet."

***) Kant sagt p. 236 zur Auflösung der Antinomie des Geschmacks, deren Thesis lautet: Das Geschmacksurtheil gründet sich

falſchen Theorie abgehend und ſich meiner nähernd. — Doch muß ich bemerken, daß Begriff nur möglich iſt von Gegenſtänden ſinnlicher Anſchauung, als für welche allein die Kategorien zu gebrauchen ſind, — nicht aber von einem Ueberſinnlichen.

Pag. 238 ſpricht er noch mehr in meinem Sinn (conf. 258). *)

Pag. 339—44. Höchſt wichtige Stelle, enthaltend den Kern der Kant'ſchen Philoſophie. — Hier ſpricht er von einem Standpunkte, wo das Moralgeſetz nicht als ein Sollen, ſondern als ein Seyn erſcheint. **)

---

nicht auf Begriffe, die Antitheſis dagegen: Das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf Begriffe, — Kant ſagt zur Auflöſung dieſer Antinomie: „Nun fällt aller Widerſpruch weg, wenn ich ſage: das Geſchmacksurtheil gründet ſich auf einem Begriffe (eines Grundes überhaupt von der ſubjektiven Zweckmäſſigkeit der Natur für die Urtheilskraft), aus dem aber nichts in Anſehung des Objekts erkannt und bewieſen werden kann, weil er an ſich unbeſtimmbar und zum Erkenntniß untauglich iſt; es bekommt aber durch eben denſelben doch zugleich Gültigkeit für jedermann: weil der Beſtimmungsgrund deſſelben vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das überſinnliche Subſtrat der Menſchheit angeſehen werden kann."

*) Pag. 238 ſagt Kant: „Ein beſtimmtes objektives Princip des Geſchmacks, wonach die Urtheile deſſelben geleitet, geprüft und bewieſen werden könnten, zu geben, iſt ſchlechterdings unmöglich; denn es wäre alsdann kein Geſchmacksurtheil. Das ſubjektive Princip, nämlich die unbeſtimmte Idee des Ueberſinnlichen in uns, kann nur als der einzige Schlüſſel der Enträthſelung dieſes uns ſelbſt ſeinen Quellen nach verborgenen Vermögens angezeigt, aber durch nichts weiter begreiflich gemacht werden." — In ſeinem Exemplare hat Schopenhauer dieſe Stelle angeſtrichen.

Die von Schopenhauer außerdem allegirte Stelle p. 258 bei Kant lautet: „Das Schöne iſt das Symbol des Sittlichguten; und auch nur in dieſer Rückſicht gefällt es, mit einem Anſpruche auf jedes andern Beyſtimmung, wobey ſich das Gemüth zugleich einer gewiſſen Veredlung und Erhebung über die bloſſe Empfänglichkeit einer Luſt durch Sinneneindrücke bewußt iſt, und anderer Werth auch nach einer ähnlichen Maxime ihrer Urtheilskraft ſchätzt. Das iſt das Intelligible, worauf der Geſchmack hinausſieht" u. ſ. w.

**) Pag. 339—44, §. 76 Anmerkung erläutert Kants Theorie vom Vermögen der Vernunft, derzufolge ohne Begriffe des Ver-

Pag. 344—54. Sehr tiefsinniger, aber höchst dunkler Paragraph. *)

Pag. 390—95. Kultur, als Bedingung zu den durch Vernunft aufgegebenen Zwecken des Menschen, ist Zweck der Natur in Bezug auf ihn, und der Staat ist Bedingung der Erreichung dieses Zwecks. **) — Meine hievon sehr verschiedene Ansicht der Teleologie der Natur zur Moralität steht M. S. Bogen K. 1813. ***)

---

standes, welchen objektive Realität gegeben werden muß, die Vernunft gar nicht objektiv urtheilen kann und als theoretische Vernunft, für sich, schlechterdings keine konstitutive, sondern bloß regulative Principien enthält. Das Moralgesetz betreffend, sagt Kant in dieser Anmerkung, „daß es nur von der subjektiven Beschaffenheit unsers praktischen Vermögens herrührt, daß die moralischen Gesetze als Gebote (und die ihnen gemäßen Handlungen als Pflichten) vorgestellt werden müssen, und die Vernunft diese Nothwendigkeit nicht durch ein Seyn (Geschehen), sondern Seyn-Sollen ausdrückt: welches nicht Statt finden würde, wenn die Vernunft ohne Sinnlichkeit, ihrer Kausalität nach, mithin als Ursache in einer intelligibelen, mit dem moralischen Gesetze durchgängig übereinstimmenden Welt betrachtet würde, wo zwischen Sollen und Thun, zwischen einem praktischen Gesetze von dem was durch uns möglich ist, und dem theoretischen von dem was durch uns wirklich ist, kein Unterschied möglich seyn würde." — Schopenhauer hat diese Stelle in seinem Exemplare angestrichen.

*) Es ist dies §. 77: „Von der Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, wodurch uns der Begriff eines Naturzwecks möglich wird."

**) Kant thut p. 390 ff. dar, daß „nur die Kultur der letzte Zweck seyn kann, den man der Natur in Ansehung der Menschengattung beyzulegen Ursache hat." „Die formale Bedingung, unter welcher die Natur diese ihre Endabsicht allein erreichen kann, ist diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen unter einander, wo dem Abbruche der einander wechselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, welches bürgerliche Gesellschaft heißt, entgegengesetzt wird; denn nur in ihr kann die größte Entwickelung der Naturanlagen geschehen."

***) Schopenhauer verweist hier auf den mit dem Buchstaben K bezeichneten Bogen seiner zu Berlin 1813 verfaßten Manuscripte. Dort sagt er: „Wie es eine Teleologie der Natur giebt, so giebt es eine noch viel geheimnißvollere der Moral, d. h. gewisse Einrichtungen der Natur in Beziehung auf den Menschen erscheinen als Be-

Pag. 423, 424. Daß er Glückſeligkeit als einen Theil des moraliſchen Gebots anſieht, beweiſt deutlich, daß er denkt, das Moralgeſetz gehe auf das was geſchieht und nicht bloß auf das was gewollt wird. — Er will Tugend im Schlaraffenland, und dieſe Vereinigung nennt er höchſtes Gut. Die Vereinigung iſt aber ſo unmöglich, als ein Weinſtock, der auf einer reinen Goldplatte wurzelt. *)

---

d) Zu Kants Rechtslehre. **)

Pag. VI unten. Wenn das Geſetz der Freiheit für die äußern Handlungen (juridiſches Geſetz) nicht ſelbſt Beſtimmungsgrund iſt; ſo iſt es für ſie ja gar nicht Geſetz. Alſo ſcheidet ſich hier Ethik und Rechtslehre himmelweit. ***)

---

förderung ſeiner Moralität zum Zweck habend. Dieſen Karakter trägt nämlich das ganze Verhältniß der Natur zu den Bedürfniſſen des Menſchen, wohin auch die Nothwendigkeit der Kolliſion der Menſchen unter einander gehört. Wäre nämlich nicht eine Menge theils natürlicher, theils durch Menſchen hervorgebrachter Uebel dem menſchlichen Leben aufgelegt, ſo würde alle Moralität und vielleicht durch das ſtete ſinnliche Wohlbehagen jede Regung des beſſern Bewußtſeyns unmöglich: ſo wäre es im Schlaraffenland: dort wäre keine Tugend möglich und auch kein Trauerſpiel."

*) Kant ſagt p. 423 f.: „Das moraliſche Geſetz, als formale Vernunftbedingung des Gebrauchs unſerer Freiheit, verbindet uns für ſich allein, ohne von irgend einem Zwecke, als materialer Bedingung, abzuhangen; aber es beſtimmt uns doch auch, und zwar a priori, einen Endzweck, welchem nachzuſtreben es uns verbindlich macht: und dieſer iſt das höchſte durch Freiheit mögliche Gut in der Welt. Die ſubjektive Bedingung, unter welcher der Menſch ſich, unter dem obigen Geſetze, einen Endzweck ſetzen kann, iſt die Glückſeligkeit. Folglich das höchſte in der Welt mögliche, und, ſo viel an uns iſt, als Endzweck zu befördernde, phyſiſche Gut iſt Glückſeligkeit: unter der objektiven Bedingung der Einſtimmung des Menſchen mit dem Geſetze der Sittlichkeit, als der Würdigkeit glücklich zu ſeyn."

**) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Rechtslehre. Zweite Aufl. Königsberg, bei Nicolovius. 1798.

***) In der Einleitung p. VI unten ſagt Kant: „Dieſe Geſetze der Freiheit heiſſen, zum Unterſchiede von den Naturgeſetzen, mora-

Pag. XVI. Es ist grundfalsch, daß die Ethik das pacta sunt servanda von der äussern Gesetzgebung nimmt *): was schon daraus zu beweisen, daß vor aller äussern Gesetzgebung, im Naturzustand, oder in Fällen, wo die äussere Gesetzgebung es nicht heischt (nämlich im Spiel und Wetten) das Moralgesetz es gebietet.

Daß Leistung der Treue nicht in eine Klasse zu setzen mit den Handlungen des Wohlwollens, kommt nicht daher, daß eine äussere Gesetzgebung jene gebietet, denn auch im Naturzustand wäre es so; sondern daher, daß Bruch eines Versprechens und alle Untreue ein Raub ist, indem ich dadurch dem Andern nehme, was ihm, nach meinem eigenen Ausspruch, gehört; in einer Handlung des Wohlwollens aber gebe, was mir gehört.

Rechtspflicht (ethisch) ist negative Pflicht und verdient daher nicht Preis und Dank, hingegen ihre Verläugnung Tadel und Strafe; Tugendpflicht ist aber positiv, verdient Preis und Dank, ihr Unterlassen aber nicht direkten Tadel, noch Strafe.

Rechtspflicht gegen Andere ist: Schade nicht! Tugendpflicht gegen Andere: Thue wohl! Was sie unterscheidet, ist also nicht die Verschiedenheit der Gesetzgebung — dies ist ein sehr grosser Irrthum Kants p. XVII oben **), — sondern die

---

lisch. Sofern sie nur auf blosse äussere Handlungen und deren Gesetzmässigkeit gehen, heissen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen seyn sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung."

*) Pag. XVI sagt Kant, „daß alle Pflichten bloß darum, weil sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören; aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben ausserhalb derselben. So gebietet die Ethik, daß ich eine in einem Vertrage gethane Anheischigmachung, wenn mich der andere Theil gleich nicht dazu zwingen könnte, doch erfüllen müsse; allein sie nimmt das Gesetz (pacta sunt servanda), und die diesem correspondirende Pflicht aus der Rechtslehre als gegeben an. Also nicht in der Ethik, sondern im Jus, liegt die Gesetzgebung, daß angenommene Versprechen gehalten werden müssen."

**) Kant sagt p. XVII oben: „Rechtslehre und Tugendlehre

Verschiedenheit der Pflichten: beider Gesetzgebung ist ethisch. — Weil aber das ethische Gesetz zu wenig Wirkung beweist, so ist, ganz von der andern Seite, nicht um die Menschen besser zu machen, sondern um ihr Wohlseyn zu befördern, das bürgerliche Gesetz (der Staat) entstanden, das eine wahre Parodie, eine Satire, auf das Moralgesetz ist, ein Surrogat für selbiges, eine Krücke statt eines Beins, ein Automat statt eines Menschen: das Wohl und Wehe der Welt (eine Täuschung), das bloß ohne Uebung des Moralgesetzes da ist, bloß Mittel also, ist durch das Civilgesetz zum Zweck gemacht und zum Realen. Der Wahrheit nach ist das Geschehn bloß des Thuns wegen da: im Staat das Thun des Geschehns wegen. — Frägt man: warum ist aber der Staat bloß beim Gebot „Schade nicht!" (positive Pflichten des Staates sind bloß die zu seiner eigenen Erhaltung und eine leicht begreifliche Ausnahme) stehn geblieben und hat nicht auch das „Thue wohl!" geboten? — so ist die Antwort: weil dieses nicht, wie jenes, gegenseitig seyn kann, und Jeder der passive Theil würde seyn wollen. Der Grund, den Kant p. XLVII hiefür angiebt, ist durchaus ungenügend. *)

Pag. 55, §. 1. Gleich beim ersten Satz „womit ich so verbunden bin" — müßte gefragt werden: Wodurch werde ich so verbunden? **) — Es ist ja die Frage was es sei, das ethisch mir ein Recht giebt, dem Andern eine Pflicht, dies Recht

---

unterscheiden sich nicht sowohl durch ihre verschiedenen Pflichten, als vielmehr durch die Verschiedenheit der Gesetzgebung, welche die eine oder die andere Triebfeder mit dem Gesetze verbindet."

*) Kant sagt p. XLVII: „Die Tugendpflichten können darum nur keiner äussern Gesetzgebung unterworfen werden, weil sie auf einen Zweck gehen, der (oder welchen zu haben) zugleich Pflicht ist; sich aber einen Zweck vorzusetzen, das kann durch keine äusserliche Gesetzgebung bewirket werden (weil es ein innerer Akt des Gemüthes ist); obgleich äußere Handlungen geboten werden mögen, die dahin führen, ohne doch daß das Subjekt sie sich zum Zweck macht."

**) Pag. 55, §. 1 lautet: „Das Rechtlich-Meine (meum juris) ist dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein Anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich läsiren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz."

zu ſchonen: nicht aber wird gefragt, auf welche Weiſe wohl das erſte Eigenthum entſtanden ſei; denn das iſt wohl das Fauſtrecht geweſen.

Pag. 57. Hier begründet er bloß, daß es moraliſch erlaubt ſei, Dinge zu brauchen, nicht aber, ſie ausſchließlich, fortdauernd zu beſitzen. Denn nach den hier aufgeſtellten Sätzen könnte jedes Ding noch immer nur für den Augenblick des Gebrauchs einen Beſitzer haben. *)

Pag. 58. Bisher hat er bloß dargethan, daß der kategoriſche Imperativ (ich kann das Wort praktiſche Vernunft nicht leiden) nicht verbietet, daß einer ein ausſchließliches Recht auf ein Ding habe. Nun aber ſollte er ſagen, wodurch er das Recht erlangt. Das thut er nicht. **)

Pag. 59, §. 4 ſagt nichts als was ſich von ſelbſt verſteht, nämlich daß hier nicht von Fauſtrecht (d. i. Unrecht) die Rede iſt; ſondern von Recht. ***) Ebenſo p. 62 iſt die weitläuftig ab-

*) Den p. 56, §. 2 aufgeſtellten Satz: „eine Maxime, nach welcher, wenn ſie Geſetz würde, ein Gegenſtand der Willkühr an ſich (objektiv) herrenlos (res nullius) werden müßte, iſt rechtswidrig" — dieſen Satz begründet Kant p. 57 ſo: „Denn ein Gegenſtand meiner Willkühr iſt etwas, was zu gebrauchen ich phyſiſch in meiner Macht habe. Sollte es nun doch rechtlich ſchlechterdings nicht in meiner Macht ſtehen, d. i. mit der Freiheit von jedermann nach einem allgemeinen Geſetz nicht zuſammen beſtehen können (unrecht ſeyn), Gebrauch von demſelben zu machen; ſo würde die Freiheit ſich ſelbſt des Gebrauchs ihrer Willkühr in Anſehung eines Gegenſtandes derſelben berauben, dadurch, daß ſie brauchbare Gegenſtände außer aller Möglichkeit des Gebrauchs ſetzte: d. i. dieſe in praktiſcher Rückſicht vernichtete und zur res nullius machte."

**) Pag. 58 nennt es Kant „eine Vorausſetzung a priori der praktiſchen Vernunft, einen jeden Gegenſtand meiner Willkühr als objektiv-mögliches Mein oder Dein anzuſehen und zu behandeln", und fährt dann fort: „Man kann dieſes Poſtulat ein Erlaubnißgeſetz (lex permissiva) der praktiſchen Vernunft nennen, was uns die Befugniß giebt, die wir aus bloſſen Begriffen vom Rechte überhaupt nicht herausbringen könnten; nämlich allen andern eine Verbindlichkeit aufzulegen, die ſie ſonſt nicht hätten, ſich des Gebrauchs gewiſſer Gegenſtände unſerer Willkühr zu enthalten, weil wir zuerſt ſie in unſern Beſitz genommen haben."

***) Pag. 59, §. 4, überſchrieben: „Expoſition des Begriffs vom äuſſeren Mein und Dein", ſagt: „Ich kann einen Gegenſtand im

geleitete possessio noumenon im Gegensatz von possessio phaenomenon nichts als Recht im Gegensatz von Faustrecht, oder von Gewalt.*)

Aus Pag. 67 und 68, besonders aus dem seyn sollenden rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft, p. 67 und p. 72 oben**), folgt eigentlich, daß der Begriff des Eigenthumsrechts

---

Raume nicht mein nennen, außer wenn, obgleich ich nicht im physischen Besitz desselben bin, ich dennoch in einem andern wirklichen Besitz desselben zu seyn behaupten darf. — So werde ich einen Apfel nicht darum mein nennen, weil ich ihn in meiner Hand habe (physisch besitze), sondern nur, wenn ich sagen kann: ich besitze ihn, ob ich ihn gleich aus meiner Hand, wohin es auch sei, gelegt habe; imgleichen werde ich von dem Boden, auf den ich mich gelagert habe, nicht sagen können, er sei darum mein; sondern nur, wenn ich behaupten darf, er sei immer noch in meinem Besitz, ob ich gleich diesen Platz verlassen habe" u. s. w.

*) Nachdem Kant p. 61, §. 5 in der „Definition des Begriffs des äusseren Mein und Dein" die Namen- und Sacherklärung dieses Begriffs gegeben, fährt er p. 62 fort: „In irgend einem Besitz des äusseren Gegenstandes muß ich seyn, wenn der Gegenstand mein heißen soll; denn sonst würde der, welcher diesen Gegenstand wider meinen Willen afficirte, mich nicht zugleich afficiren, mithin auch nicht lädiren. Also muß, zufolge des §. 4, ein intelligibler Besitz (possessio noumenon) als möglich vorausgesetzt werden, wenn es ein äusseres Mein oder Dein geben soll; der empirische Besitz ist alsdann nur Besitz in der Erscheinung (possessio phaenomenon)" u. s. w.

**) Pag. 67 sagt Kant, die Deduction des Begriffs eines nichtempirischen Besitzes gründe sich „auf dem rechtlichen Postulat der praktischen Vernunft, «daß es Rechtspflicht sei, gegen Andere so zu handeln, daß das Aeussere (Brauchbare) auch das Seine von irgend jemanden werden könne», zugleich mit der Exposition des letztern Begriffs, welcher das äussere Seine auf einen nicht-physischen Besitz gründet, verbunden. Die Möglichkeit des letztern kann keineswegs für sich selbst bewiesen oder eingesehen werden (eben weil es ein Vernunftbegriff ist, dem keine Anschauung gegeben werden kann), sondern ist eine unmittelbare Folge aus dem gedachten Postulat. Denn, wenn es nothwendig ist, nach jenem Rechtsgrundsatz zu handeln, so muß auch die intelligible Bedingung (eines bloß rechtlichen Besitzes) möglich seyn." —

Pag. 72 oben sagt Kant: „Die Möglichkeit eines intelligiblen Besitzes, mithin auch des äusseren Mein und Dein, läßt sich nicht ein-

ein angeborener sei und nicht abzuleiten. Ich glaube ihn aber abgeleitet zu haben.*)

Meine Ableitung des Eigenthumsrechts.

Jeder Mensch ist dem Andern als Mensch gleich. Daher Jeder vom Andern unabhängig, d. i. frei.

Was ich durch meine Arbeit hervorbringe, ist mein: weil ein Anderer, der es nehmen wollte, auch meine daran gewandte Arbeit, d. i. meine Kraft, folglich einen Theil meiner Person, also mich, meine Freiheit nehmen würde.

Daher gründet sich aller Besitz allein auf angewandte Mühe. Der Apfel, den ich halte, ist (NB. wenn kein Anderer durch frühere Mühe früheres Recht auf ihn hat) mein, weil ich ihn gefaßt habe: mein Land, weil ich es gebaut habe. In einem Lande, wo die Erde ohne alle Wartung trüge, könnte es kein Grundeigenthum rechtlich (wiewohl durch Faustrecht, i. e. Unrecht) geben, jeder hätte nur was er hielte. Besitznahme entdeckter Länder ist daher Faustrecht.

Das Land, was ich gebaut habe, ist von dem an mein, weil sein Zustand mein Werk ist.

Ist einmal auf diese Weise ein Eigenthumsrecht begründet, so folgt als abgeleitet daraus alles durch Schenkung, Erbschaft, Kauf (d. i. durch Uebertragung) u. s. w. erlangte Recht.

Die persönliche Freiheit aber, worauf sich Alles stützt, die ursprüngliche Habeas corpus-Akte, folgt aus dem Gebot des kategorischen Imperativs: „Schade nicht!" Denn ich schade dem Andern, greife ihn feindlich an, sobald ich ihn zum Werkzeug meines Willens machen will, oder will, daß er die Mühe, ich den Genuß habe.

---

sehen, sondern muß aus dem Postulat der praktischen Vernunft gefolgert werden" u. s. w.

*) Die hier folgende Ableitung des Eigenthumsrechts steht im Manuscript vor dem zu p. 55 Gesagten, ist aber als zu p. 67 gehörig bezeichnet, gehört also hieher.

Daß Kant (ſ. die lächerliche Auseinanderſetzung p. 69 und 70) *das in meiner Gewalt ſeyn* als Princip des Eigenthumsrechts ſetzt, iſt grundfalſch*): dies iſt das Princip des Fauſtrechts. — *Nichts iſt mein, als was ich durch meine Mühe erlange; weil urſprünglich nur ich mit meiner Kraft mir gehöre.*

Aber auch die kleinſte Mühe macht einen herrenloſen Gegenſtand (d. i. ein Geſchenk der Natur) zu *meinem*, und nicht nur die wild gewachſene Frucht iſt *mein*, ſobald ich ſie pflücke, ſondern auch die Hand voll Goldſtaubs, die der herrenloſe Fluß auswirft, ſobald ich ſie faſſe: meine Mühe dabei iſt das Hingehn und das Faſſen: den Beſitz des Fluſſes aber mit dieſem Staub kann einer nur erlangen entweder durch Fauſtrecht (i. e. Unrecht), oder durch eine freiwillige Abtretung aller Anwohner deſſelben zur Belohnung für Verdienſte um ſie alle (dem König).

Pag. 69 ſagt Kant „der Acker iſt *mein*, ſofern ich ihn in meiner *Gewalt* habe": — und dies nennt er possessio noumenon, Beſitz, nach Verſtandsbegriffen, die die praktiſche Vernunft poſtulirt, gedacht. (Als Grund ſolches Beſitzes führt er an, daß mein zu ſeinem *Gebrauch* ſich beſtimmender Wille dem Geſetze der äuſſern Freiheit nicht widerſtreitet: — nun kann aber jeder Andere daſſelbe ſagen, hat alſo das ſelbe Recht.) Ich ſage:

---

*) Kant ſagt p. 69: „Alſo werde ich ſagen: ich beſitze einen Acker, ob er zwar ein ganz anderer Platz iſt, als worauf ich mich befinde. Denn die Rede iſt hier nur von einem intellectuellen Verhältniß zum Gegenſtande, ſofern ich ihn in *meiner Gewalt* habe (ein von Raumesbeſtimmungen unabhängiger Verſtandesbegriff des Beſitzes), und er iſt *mein*, weil mein zu deſſelben beliebigem Gebrauch ſich beſtimmender Wille dem Geſetze der äuſſern Freiheit nicht widerſtreitet. Gerade darin: daß, abgeſehen vom Beſitz in der Erſcheinung (der Inhabung) dieſes Gegenſtandes meiner Willkühr, die praktiſche Vernunft den Beſitz nach Verſtandesbegriffen, nicht nach empiriſchen, ſondern ſolchen, die a priori die Bedingungen deſſelben enthalten können, gedacht wiſſen will, liegt der Grund der Gültigkeit eines ſolchen Begriffs vom Beſitze (possessio noumenon) als einer allgemein geltenden *Geſetzgebung*" u. ſ. w.

Auf dieſe Stelle bezieht ſich auch noch die folgende zu p. 69 gehörige Anmerkung.

das ist Faustrecht. Vielmehr ist der Acker mein, wenn sein Zustand mein Werk ist.

Pag. 72. Aus §. 8 folgt: daß alles Eigenthumsrecht konventionell ist*), und hieraus: daß, wenn es mir, weil ich kein Eigenthum habe, beliebt, die Konvention nicht einzugehen, ich moralisch befugt bin zu stehlen.

Pag. 84. Wie falsch Kants Princip des Eigenthums (die Bemächtigung) sei, das er hier auseinandersetzt**), und daß, wie ich gesagt, nur die auf ein Ding verwandte Mühe mir ein Recht (kein Un- oder Faust-Recht) darauf giebt, zeige ein Beispiel: Ein Englisches Schiff wird auf eine unbewohnte Insel voll Brodfruchtbäume und Palmen verschlagen und zertrümmert. Die zehn Geretteten theilen die kleine Insel in zehn gleiche Theile: jeder soll die Bäume seines Theils genießen. Folgendes Tags scheitert ein Spanisches Schiff eben da, mit zehn Geretteten. Die Engländer sagen: unser ist das Land und alles darauf: wollt ihr unsere Sklaven seyn, so mögt ihr bleiben. — Wer

---

*) Pag. 72, §. 8 beweist den Satz: „Etwas Aeusseres als das Seine zu haben, ist nur in einem rechtlichen Zustande, unter einer öffentlich-gesetzgebenden Gewalt, d. i. im bürgerlichen Zustande, möglich." In diesem §. folgert Kant: „Ich bin also nicht verbunden, das äussere Seine des Andern unangetastet zu lassen, wenn mich nicht jeder Andere dagegen auch sicher stellt, er werde in Ansehung des Meinigen sich nach eben demselben Princip verhalten."

**) Pag. 84, §. 14 handelt von der Bemächtigung (occupatio) als rechtlichem Akt der Bodenerwerbung, und sagt: „Die Besitznehmung (apprehensio), als der Anfang der Inhabung einer körperlichen Sache im Raume (possessionis physicae), stimmt unter keiner andern Bedingung mit dem Gesetze der äusseren Freiheit von jedermann (mithin a priori) zusammen, als unter der Priorität in Ansehung der Zeit, d. i. nur als erste Besitznehmung (prior apprehensio), welche ein Akt der Willkühr ist. Der Wille aber, die Sache (mithin auch ein bestimmter abgetheilter Platz auf Erden) solle Mein seyn, d. i. die Zueignung (appropriatio) kann in einer ursprünglichen Erwerbung nicht anders als einseitig (voluntas unilateralis s. propria) seyn. Die Erwerbung eines äussern Gegenstandes der Willkühr durch einseitigen Willen ist die Bemächtigung. Also kann die ursprüngliche Erwerbung desselben, mithin auch eines abgemessenen Bodens nur durch Bemächtigung (occupatio) geschehen."

fühlt nicht, wie schlecht dies Recht durch die „Priorität der Zeit“ begründet ist; daß man wohl konventionell zweifelhaften Besitz durch Priorität festsetzen könne, daß aber die bloße Priorität nach dem Naturrecht (d. i. dem Recht) kein Besitzthum giebt; daß diese Spanier recht thun werden, wenn sie den Engländern die Hälfte der Insel entreißen: daß aber es ganz anders wäre, wenn die Engländer die Insel angepflanzt und kultivirt hätten, wo sie von der Hälfte zu vertreiben das größte Unrecht wäre! —

Pag. 87 unten wird es sonnenklar, daß Kant, indem er vom Recht spricht, doch gar nicht den Begriff (es ist hart zu sagen) von diesem hat, sondern nur den vom Faustrecht = Unrecht. Erstreckt sich die Befugniß zur Besitznehmung des Bodens „so weit, als die Macht, ihn zu vertheidigen“; so kann, mit allem Recht, jeder Stärkere einen Landbesitzer vertreiben, und beweist eben dadurch diesem, daß er mehr Land in Besitz genommen hatte, als er befugt war! —

Pag. 138. Daß man berechtigt ist, gesetzliche Strafe (im Naturzustand eigenmächtige) gegen den Verläumder eines Todten zu fordern, ist wahr *): allein der Todte kann durch die Verläumdung nicht verletzt werden, weil dies einen Widerspruch in sich schließt. Beleidigt und daher verletzt werden die noch lebenden Verehrer des Todten, wenn man den Gegenstand ihrer Verehrung als keiner Achtung werth darstellt: ihretwegen also wird die Strafe verhängt. Der Todte hat also, weil man ihm nicht scha-

---

*) Kant sagt p. 137 fg.: „Wenn jemand von einem Verstorbenen ein Verbrechen verbreitet, das diesen im Leben ehrlos, oder nur verächtlich gemacht haben würde: so kann ein Jeder, welcher einen Beweis führen kann, daß diese Beschuldigung vorsätzlich unwahr und gelogen sei, den, welcher jenen in böse Nachrede bringt, für einen Calumnianten öffentlich erklären, mithin ihn selbst ehrlos machen; welches er nicht thun dürfte, wenn er nicht mit Recht voraussetzte, daß der Verstorbene dadurch beleidigt wäre, ob er gleich todt ist, und daß diesem durch jene Apologie Genugthuung widerfahre, ob er gleich nicht mehr existirt. Die Befugniß, die Rolle des Apologeten für den Verstorbenen zu spielen, darf dieser auch nicht beweisen; denn jeder Mensch maßt sie sich unvermeidlich an, als nicht bloß zur Tugendpflicht (ethisch betrachtet), sondern sogar zum Recht der Menschheit überhaupt gehörig“ u. s. w.

den kann, kein Recht: sondern das Recht der Lebenden wird gekränkt.

Pag. 156, §. 42 enthält durch und durch das Gegentheil der Wahrheit und ist die Frucht der verkehrten Grundprincipien und Begriffe Kants über Recht.*)

Pag. 194, §. 44 (fälschlich §. 35 überschrieben) ist wieder grundfalsch.**)

Daß im gesetzlosen Zustand, wenn auch Jeder Willens ist, dem Andern Recht widerfahren zu lassen, dennoch Streit entstehn kann, indem das genaue Recht oft schwer zu finden und Irrthum darin leicht ist, — ist wahr: es soll aber Jeder (nach dem Moralgesetz) nicht bei den blossen Rechtspflichten stehn bleiben, sondern auch Tugendpflicht üben wollen: dann ist jeder Streit gehoben. Rechts- und Tugendpflicht sind ja nur zwei Aeste Eines Stammes

---

*) Pag. 156, §. 42 handelt von dem Postulat des öffentlichen Rechts, aus dem Naturzustand heraus in einen rechtlichen Zustand, d. i. den einer austheilenden Gerechtigkeit, überzugehen, und sagt: „Der Grund davon läßt sich analytisch aus dem Begriffe des Rechts, im äussern Verhältniß, im Gegensatz der Gewalt entwickeln. Niemand ist verbunden, sich des Eingriffs in den Besitz des Andern zu enthalten, wenn dieser ihm nicht gleichmäßig auch Sicherheit giebt, er werde eben dieselbe Enthaltsamkeit gegen ihn beobachten. Er darf also nicht abwarten, bis er etwa durch eine traurige Erfahrung von der entgegengesetzten Gesinnung des Letztern belehrt wird; ..... er ist zu einem Zwange gegen den befugt, der ihm schon seiner Natur nach damit droht."

**) Pag. 194, §. 44 (durch einen Druckfehler §. 35 überschrieben) leitet a priori die Nothwendigkeit ab, aus dem Naturzustande, in welchem jeder seinem Kopfe folgt, herauszugehen, und fährt dann fort: „Zwar durfte sein natürlicher Zustand nicht eben darum ein Zustand der Ungerechtigkeit seyn, einander nur nach dem Maaße seiner Gewalt zu begegnen; aber es war doch ein Zustand der Rechtlosigkeit, wo, wenn das Recht streitig war, sich kein kompetenter Richter fand, rechtskräftig den Ausspruch zu thun, aus welchem nun in einen rechtlichen zu treten ein Jeder den Andern mit Gewalt antreiben darf; weil, obwohl nach jedes seinen Rechtsbegriffen etwas Aeusseres durch Bemächtigung oder Vertrag erworben werden kann, diese Erwerbung doch nur provisorisch ist, so lange sie noch nicht die Sanction eines öffentlichen Gesetzes für sich hat, weil sie durch keine öffentliche (distributive) Gerechtigkeit bestimmt und durch keine, dies Recht ausübende Gewalt gesichert ist."

und laſſen ſich daher nicht immer genau ſondern. — Die Menſchheit auf der höchſten Stufe bedarf alſo auch nicht aus jenem Grunde (des ſchwer zu entſcheidenden Rechts) eines Staats.

Pag. 226. Es wäre zu weitläuftig, alle die radotage des alten Mannes zu widerlegen. Nur Eins: auf dieſer Seite unten ſteht: „Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ"!!*) — Mit Nichten! Wir ſtrafen, um uns vor neuen Verbrechen zu ſichern, nie wegen des Vergangenen, ſondern wegen des Künftigen, zum gemeinſamen Nutzen, nach gemeinſamer Uebereinkunft: nicht aber, wie Kant ſagt, „weil er verbrochen hat" — das wäre Rache. — Bürgerliche Strafen ſind moraliſch bloß erlaubt und zwar bloß aus obigem Grunde: keineswegs gebietet ſie ein kategoriſcher Imperativ. Der Herr ſpricht: „Mein iſt die Rache und ich will vergelten!" Alſo iſt der öffentlich Geſtrafte Mittel? Ja: er hat die öffentliche Sicherheit geſtöhrt und iſt jetzt Mittel zu ihrer Wiederherſtellung (ihr Sühnopfer). Der Staat hat durch ihn eine Verletzung erhalten, für die er ſelbſt jetzt Heilmittel ſeyn muß.

Nach der allerſtrengſten erhabenſten Tugendlehre ſind vielleicht Strafe und Staat nicht erlaubt; weil der Zweck beider etwas iſt, das unſer Zweck nicht ſeyn ſoll, und deſſen Beförderung vielleicht unſern einzigen Zweck ſtöhrt. Dahin deuten die Ausſprüche: „Rechtet einer mit dir um den Mantel, ſo gieb ihm auch den Rock!" und: „ſchlägt dich einer auf den rechten

---

*) Pag. 226 ſagt Kant: „Richterliche Strafe (poena forensis), die von der natürlichen (poena naturalis), dadurch das Laſter ſich ſelbſt beſtraft und auf welche der Geſetzgeber gar nicht Rückſicht nimmt, verſchieden, kann niemals bloß als Mittel, ein anderes Gute zu befördern, für den Verbrecher ſelbſt, oder für die bürgerliche Geſellſchaft, ſondern muß jederzeit nur darum wider ihn verhängt werden, weil er verbrochen hat; denn der Menſch kann nie bloß als Mittel zu den Abſichten eines Andern gehandhabt und unter die Gegenſtände des Sachenrechts gemengt werden, wowider ihn ſeine angebohrene Perſönlichkeit ſchützt, ob er gleich die bürgerliche einzubüſſen gar wohl verurtheilt werden kann. Er muß vorher ſtrafbar befunden ſeyn, ehe noch daran gedacht wird, aus dieſer Strafe einigen Nutzen für ihn ſelbſt oder ſeine Mitbürger zu ziehen. Das Strafgeſetz iſt ein kategoriſcher Imperativ" u. ſ. w.

Backen, so halte auch den linken hin", und jenes: „Mein ist die Rache." —

Man spricht dagegen: dann werden die Tugendhaften vertilgt werden und die Erde bloß der Tummelplatz der Bosheit seyn. — Vielleicht: aber ist das ein Uebel? — Geht uns das an? —

Pag. 233. Man darf allerdings in sofern über sein Leben disponiren, daß man es zum Pfande setzt für die allgemeine Sicherheit, so weit diese von uns abhängt. — Darf man es doch dem Gemeinwohl opfern! *)

Pag. 234—235 rabbelt der alte Mann zum Erbarmen. **)

---

*) Kant sagt p. 233: „Nicht das Volk (jeder Einzelne in demselben), sondern das Gericht (die öffentliche Gerechtigkeit), mithin ein Anderer, als der Verbrecher, dictirt die Todesstrafe, und im Socialkontrakt ist gar nicht das Versprechen enthalten, sich strafen zu lassen, und so über sich selbst und sein Leben zu disponiren."

**) Pag. 234—235 handelt vom Kindesmord und vom Duell in Beziehung zum Strafrecht folgendermaaßen: Da die Gesetzgebung die Schmach einer unehelichen Geburt nicht wegnehmen und ebenso wenig den Fleck, welcher aus dem Verdacht der Feigheit entspringt, wegwischen kann: so scheint es, daß Menschen in diesen Fällen sich im Naturzustande befinden, und Tödtung, die alsdann nicht einmal Mord heißen müßte, in beiden zwar allerdings strafbar sei, von der obersten Macht aber mit dem Tode nicht könne bestraft werden. „Das uneheliche auf die Welt gekommene Kind ist außer dem Gesetz (denn das heißt Ehe), mithin auch außer dem Schutze desselben gebohren. Es ist in das gemeine Wesen gleichsam eingeschlichen (wie verbotene Waare), so daß dieses seine Existenz (weil es billig auf diese Art nicht hätte existiren sollen), mithin auch seine Vernichtung ignoriren kann, und die Schande der Mutter, wenn ihre uneheliche Niederkunft bekannt wird, kann keine Verordnung heben. — Der zum Unter-Befehlshaber eingesetzte Kriegsmann, dem ein Schimpf angethan wird, sieht sich eben so wohl durch die öffentliche Meinung der Mitgenossen seines Standes genöthigt, sich Genugthuung, und, wie im Naturzustande, Bestrafung des Beleidigers, nicht durchs Gesetz, vor einem Gerichtshofe, sondern durch den Duell, darin er sich selbst der Lebensgefahr aussetzt, zu verschaffen, um seinen Kriegsmuth zu beweisen, als worauf die Ehre seines Standes wesentlich beruht, sollte es auch mit der Tödtung seines Gegners verbunden seyn. ..... Was ist nun

e) Zu Kants Tugendlehre. *)

Pag. 18. Wenn Wohlhabenheit ſuchen, aus den angeführten Gründen, indirekte Pflicht iſt; ſo folgt, daß es Tugend iſt, nicht zu ſtehlen, was man nicht brauchen kann. — (C'est un bon homme: il ne mange pas de chandelle.) **)

Ibid. Sein Moral-Princip: „handele ſo, daß die Maxime deines Handelns ſich zu einem allgemeinen Geſetz qualificire" ***), muß erſt durch tiefere Unterſuchung Bedeutung erhalten, die ſeinen Werth beſtimmen wird. Alſo: Welches Geſetz qualificirt ſich zum allgemeinen? — Das, welches Allen und Jedem die in der Welt größt-möglichſte äuſſere Wohlfahrt giebt. — Warum gerade ein ſolches? — Weil jeder Einzelne ſeine Wohlfahrt will. — Warum bedarf er dazu eines Geſetzes? — Jeder

---

in beiden Fällen Rechtens? — Hier kommt die Strafgerechtigkeit gar ſehr ins Gedränge: entweder den Ehrbegriff (der hier kein Wahn iſt) durchs Geſetz für nichtig zu erklären, und ſo mit dem Tode zu beſtrafen, oder von dem Verbrechen die angemeſſene Todesſtrafe wegzunehmen, und ſo entweder grauſam oder nachſichtig zu ſeyn. Die Auflöſung dieſes Knotens iſt: daß der kategoriſche Imperativ der Strafgerechtigkeit (die geſetzwidrige Tödtung eines Andern müſſe mit dem Tode beſtraft werden) bleibt, die Geſetzgebung ſelbſt aber (mithin auch die bürgerliche Verfaſſung) ſo lange noch als barbariſch und unausgebildet, daran Schuld iſt, daß die Triebfedern der Ehre im Volke (ſubjektiv) nicht mit den Maaßregeln zuſammentreffen wollen, die (objektiv) ihrer Abſicht gemäß ſind, ſo daß die öffentliche, vom Staat ausgehende Gerechtigkeit, in Anſehung der aus dem Volk, eine Ungerechtigkeit wird."

*) Metaphyſiſche Anfangsgründe der Tugendlehre. 2. Aufl. Königsberg, bei Friedrich Nicolovius, 1803.

**) Kant ſagt p. 18: „Wohlhabenheit für ſich ſelbſt zu ſuchen, iſt direkt nicht Pflicht; aber indirekt kann es eine ſolche wohl ſeyn: nämlich Armuth, als eine groſſe Verſuchung zu Laſtern, abzuwehren."

***) Kant ſagt p. 18: „Der Pflichtbegriff ſteht unmittelbar in Beziehung auf ein Geſetz (wenn ich gleich noch von allem Zweck, als Materie deſſelben, abſtrahire); wie denn das formale Princip der Pflicht im kategoriſchen Imperativ: «handle ſo, daß die Maxime deiner Handlung ein allgemeines Geſetz werden könne» es ſchon anzeigt."

bedarf es als eines Schutzes gegen Andere, deren Wohlfahrt mit seiner kollidirt. — Wird er selbst das Gesetz befolgen? — Unter der Bedingung, daß Andere es befolgen. — Also mittelbar zu seinem Wohl? — Ja. — Was ist also der Ursprung der Rechtslehre und des Staats, der ihre Ausführung ist? — Trieb eines Jeden zur eignen Wohlfahrt. — Jenes vorgebliche Moralprincip war also nur das Princip der Rechtslehre, deren von der Tugendlehre ganz verschiedener Ursprung sich hier zeigt.

Aber der moralische Mensch will, daß es Allen wohlgehe, und nicht nur ihm. Sein Handeln ist daher ein solches, durch welches, wenn es eines Jeden Maxime würde, allgemeine Wohlfahrt entstände. Kann man nun nicht zum Merkmal der moralischen Maxime dies Befördern allgemeiner Wohlfahrt, in Kants Formel, setzen? — Ja: doch sehn wir, daß dieselbe Maxime entstehen wird hier aus der Menschenliebe, dort aus der Summe und Totalität aller einzelnen Eigenliebe. Und dazu wird in einem Punkt die Maxime der Rechtslehre nie gleichen Schritt halten mit der der Tugendlehre: nämlich wo entschieden gänzliche Aufopferung gefordert wird. In der Summe aller Eigenliebe ist diese nie zu finden; denn ihr war Beförderung des Wohls Aller Mittel zum eignen: das Mittel darf nie den Zweck selbst in Anspruch nehmen. — Aufopferung also des Einzelnen bleibt der Menschenliebe vorbehalten. Warum soll die Tugendlehre das selbe Princip haben, das wir als der Rechtslehre zuständig befunden?

Pag. 84. Ich wundere mich, wie Kant, der sonst so scharf, so enucleate zu denken liebt, bloße Phrasen, wie: „Vernichtung seiner Menschenwürde; Aufgeben seiner Persönlichkeit" — statt Gründe geben kann. *)

Pag. 85. Innere Lüge halte ich für unmöglich nach dem Satz des Widerspruchs: denn so wenig etwas seyn und zugleich

---

*) Kant sagt p. 84: „Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernichtung seiner Menschenwürde." Ferner: „..... Die Mittheilung seiner Gedanken an jemanden durch Worte, die doch das Gegentheil von dem (absichtlich) enthalten, was der Sprechende dabei denkt, ist ein der natürlichen Zweckmäßigkeit seines Vermögens der Mittheilung seiner Gedanken gerade entgegengesetzter Zweck, mithin Verzichtthuung auf seine Persönlichkeit."

nicht seyn kann, so wenig kann ich etwas glauben und zugleich nicht glauben. *)

Pag. 87. „weil ein Akt der Freiheit" ꝛc. **) — die Lüge ist ja gerade kein Akt der Freiheit, sondern der Unfreiheit, das Handeln nach einer Ursache aus der Sinnenwelt und Sinnennatur, die anzugeben seyn muß.

Pag. 88 ist die Entscheidung des casus völlig falsch. ***) Wer im Namen eines Andern spricht, ist nur dessen Organ. Der Diener ist so unschuldig, wie die abgeschlossene Thür meines Zimmers: denn Jeder weiß, daß er, sofern er als mein Diener spricht, keinen eigenen Willen hat. — Ebenso ist der Soldat im ungerechten Krieg unschuldig.

---

*) Kant sagt p. 85: „Die Wirklichkeit mancher innern Lüge, welche die Menschen sich zu Schulden kommen lassen, zu beweisen, ist leicht, aber ihre Möglichkeit zu erklären, scheint doch schwerer zu seyn, weil eine zweite Person dazu erforderlich ist, die man zu hintergehen die Absicht hat, sich selbst aber vorsätzlich zu betrügen, einen Widerspruch in sich zu enthalten scheint."

**) Kant sagt p. 87: „Es ist merkwürdig, daß die Bibel das erste Verbrechen, wodurch das Böse in die Welt gekommen ist, nicht vom Brudermorde (Cains), sondern von der Lüge datirt und als den Urheber alles Bösen den Lügner von Anfang und den Vater der Lügen nennt; wiewohl die Vernunft von diesem Hange der Menschen zur Gleisnerei, der doch vorhergegangen seyn muß, keinen Grund weiter angeben kann; weil ein Akt der Freiheit nicht (gleich einer physischen Wirkung) nach dem Naturgesetz des Zusammenhanges der Wirkung und ihrer Ursache, welche insgesammt Erscheinungen sind, deducirt und erklärt werden kann."

***) Kant wirft p. 88 die casuistische Frage auf: „Muß ich, wenn ich in wirklichen Geschäften, wo es aufs Mein und Dein ankommt, eine Unwahrheit sage, alle die Folgen verantworten, die daraus entspringen möchten? Z. B. ein Hausherr hat befohlen: daß, wenn ein gewisser Mensch nach ihm fragen würde, er ihn verläugnen solle. Der Dienstbothe thut dieses: veranlaßt aber dadurch, daß jener entwischt, und ein grosses Verbrechen ausübt, welches sonst durch die gegen ihn ausgeschickte Wache wäre verhindert worden. Auf wen fällt hier die Schuld nach ethischen Grundsätzen?" Kant antwortet: „Allerdings auch auf den letzten, welcher hier eine Pflicht gegen sich selbst durch eine Lüge verletzte, deren Folgen ihm nun durch sein eigenes Gewissen zugerechnet werden."

Pag. 89. Geitz und Verschwendung sind beide keine Laster, sondern nur Thorheit.*) Weil aber der Verschwender den Genuß des Augenblicks so überschätzt, daß er sein dauerndes Wohl ihm hintansetzt, der Geitzige die Sicherung wider Mangel so überschätzt, daß er sein gegenwärtiges Wohlseyn dafür hingiebt, so wird dieselbe unrichtige Schätzung dieser Dinge wahrscheinlich auch sie hart gegen fremde Noth machen und so Quelle des Lasters seyn.

Eben so ist gute Wirthschaft keine Tugend, sondern eine Klugheit. Sehn wir auf einer Seite bloß Schaden, auf der andern Genuß, so bedarf es keiner Klugheit, diesen zu wählen: sind aber zwei entgegengesetzte Wege zum Verderben, dann braucht's Klugheit, zwischen durch zu gehn: von Klugheit gilt also was Aristoteles von Tugend sagt. Pag. 91 und 92 wittert Kant etwas davon, verwirrt sich aber am Ende. (Er hat dies Buch in seinen letzten Jahren geschrieben.)**)

---

*) Kant sagt p. 89, an der Rüge des Lasters des Geitzes könne man die Unbrauchbarkeit des Aristotelischen Grundsatzes darthun, daß die Tugend in der Mittelstraße zwischen zwei Lastern bestehe: „Wenn ich nämlich zwischen Verschwendung und Geitz die gute Wirthschaft als das Mittlere ansehe, und dieses das Mittlere des Grades seyn soll: so würde ein Laster in das (contrarie) entgegengesetzte Laster nicht anders übergehen, als durch die Tugend, und so würde diese nichts anderes, als ein vermindertes, oder vielmehr verschwindendes Laster seyn, und die Folge wäre in dem gegenwärtigen Fall: daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen die ächte Tugendpflicht sei."

**) Kant kritisirt p. 91 und 92 in einer Anmerkung den Satz: man solle in keiner Sache zu viel oder zu wenig thun, und sagt dabei: „Es giebt zwischen Wahrhaftigkeit und Lüge (als contradictorie oppositis) kein Mittleres: aber wohl zwischen Offenherzigkeit und Zurückhaltung (als contrarie oppositis), da an dem, welcher seine Meinung erklärt, Alles, was er sagt, wahr ist, er aber nicht die ganze Wahrheit sagt. Nun ist doch ganz natürlich von den Tugendlehrer zu fordern, daß er mir dieses Mittlere anweise. Das kann er aber nicht; denn beide Tugendpflichten haben einen Spielraum der Anwendung (latitudinem) und, was zu thun sei, kann nur von der Urtheilskraft, nach Regeln der Klugheit (den pragmatischen), nicht denen der Sittlichkeit (den moralischen), d. i. nicht als enge (officium strictum), sondern nur als weite Pflicht (officium latum)

Kants obiger Schluß: „.... daß von den Mitteln des Wohllebens gar keinen Gebrauch zu machen die ächte Tugend sei" — ist unverschämt absurd: denn zwischen zu viel und zu wenig ist das Mittel doch nicht gar nicht, sondern genug. Denn denke man es sich als Grade: so hört im Indifferenz-Punkt nichts auf als das zu (nimis): dies wird = 0.

Pag. 94. Kants Definition der Demuth ist falsch. Denn sie hat nichts was sie vom Gefühl der Schuld unterscheidet, als etwa den Grad.*)

Demuth ist der in einem Wesen lebendige Ausdruck des Gedankens: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt", d. h. das Bewußtseyn der höchsten Tugend wird mich nie verleiten, für solche die Zeichen der Verehrung und Unterwürfigkeit zu fordern, die in der Sinnenwelt der Uebermacht oder sonst einer Δεινοτης gezollt werden. Denn alle diese Zeichen stehn in keinem Verhältniß mit dem, was in mir trefflich ist. Das aber, womit sie in Verhältniß stehn, habe ich zu erlangen vernachlässigt; verlangte

---

entschieden werden. Daher der, welcher die Grundsätze der Tugend befolgt, zwar in der Ausübung ein Mehr oder Weniger, als die Klugheit vorschreibt, einen Fehler (peccatum) begehen kann, aber nicht darin, daß er diesen Grundsätzen mit Strenge anhänglich ist, ein Laster (vitium) ausübt, und Horazens Vers: insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui, ultra quam satis est virtutem si petat ipsam, ist, nach dem Buchstaben genommen, grundfalsch. Sapiens bedeutet aber hier wohl nur einen gescheuten Mann (prudens), der sich nicht phantastisch eine Tugendvollkommenheit denkt, die, als Ideal, zwar die Annäherung zu diesem Zwecke, aber nicht die Vollendung fordert, als welche Forderung die menschlichen Kräfte übersteigt, und Unsinn (Phantasterei) in ihr Princip hineinbringt. Denn gar zu tugendhaft, d. i. seiner Pflicht gar zu anhänglich zu seyn, würde ohngefähr so viel sagen: als einen Cirkel gar zu rund, oder eine gerade Linie gar zu gerade machen."

*) Kant sagt p. 94: „Das Bewußtseyn und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Werthes in Vergleichung mit dem Gesetz ist die moralische Demuth (humilitas moralis)." — Die dagegen von Schopenhauer im Obigen aufgestellte Definition der Demuth habe ich bereits angeführt in meiner Schrift: „Arthur Schopenhauer, von ihm, über ihn" u. s. w., S. 281 fg.

ich dennoch jene Verehrung und Unterwürfigkeit, so würde mein Lebenswandel eben nichts als das Streben nach diesen, nur auf einem andern Weg, gewesen seyn: also in der That „mein Reich von dieser Welt." — Mehr in Kants Ausdruck: Demuth ist die Betrachtung der gänzlichen Verschiedenheit meiner als homo noumenon von mir als homo phaenomenon, das Bewußtseyn, daß die Trefflichkeit jenes zu hoch steht, um diesem zu Gute zu kommen. Je höher der Mensch sich als homo noumenon schätzt, desto weniger wird er auf sich als homo phaenomenon, oder auf irgend einen Vorzug, den er als solcher hat, einen Werth legen.

Pag. 96. Wie stimmt Kant's: „Laßt euer Recht nicht ungeahndet" *) — — — mit: „Rechtet Einer mit dir um den Rock, so gieb ihm noch den Mantel"?

Pag. 97 schmäht er das Gebet: denn der Gott in meinem Verstande, zu dem ich bete, ist mein Gemächsel so gut, wie der hölzerne am Kreuze, vor dem ich knie. **) — Sei religiös und bete; oder sei Philosoph und denke: aber sei Eins von beiden, nach deiner Natur und Kultur.

Pag. 108. Also wären die Thiere nur die Mannequins, anatomische Phantome (an denen man sich im Accouchiren, oder Beutelschneiden, oder Köpfen übt) für unsere Moralität, deren reeller Gegenstand bloß der Mensch wäre. ***) Ich aber sage:

---

*) Pag. 96 sagt Kant von der Pflicht der Selbstschätzung; „Mehr oder weniger kann man diese Pflicht, in Beziehung auf die Würde der Menschheit in uns, mithin auch gegen uns selbst, durch folgende Vorschriften kennbar machen: Werdet nicht der Menschen Knechte. — Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Andern mit Füssen treten" u. s. w.

**) Pag. 97 sagt Kant, noch das Vorige fortsetzend: „Das Hinknien oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, so wie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Ideal, das euer eigenes Gemächsel ist."

***) Kant sagt pag. 108: „In Ansehung des lebenden, obgleich

wer wissentlich einen fremden Hund vor seiner Thüre todtfrieren läßt, ist — ein Hund. Und ich denke nicht ohne Gewissensbisse daran, daß ich in böser Laune meinen Hund ungerechter Weise gemißhandelt habe.

Pag. 130. Die humanitas als communio sentiendi necessaria ist gar ein toll Ding.*)

Pag. 131. Barmherzigkeit übe ich gegen die Verwundeten und Gefangenen der feindlichen Armee, die als Sieger mich ausgeplündert hätten.**)

Pag. 171. Kants Tugend, als Würdigmachung und Bedingung zur Glückseeligkeit ***), gleicht der Belohnung, die die Mutter

---

vernunftlosen Theils der Geschöpfe ist die gewaltsame und zugleich grausame Behandlung der Thiere der Pflicht des Menschen gegen sich selbst weit inniglicher entgegengesetzt (als der Hang zum Zerstören des Schönen in der leblosen Natur), weil dadurch das Mitgefühl an ihren Leiden im Menschen abgestumpft, und folglich eine der Moralität, im Verhältnisse zu andern Menschen, sehr dienſame natürliche Anlage geschwächt und nach und nach ausgetilgt wird."

*) Kant theilt p. 130 die Menschlichkeit (humanitas) in die humanitas practica, die in dem Vermögen und Willen, sich einander in Ansehung seiner Gefühle mitzutheilen, besteht, und in die humanitas aesthetica, die blos in der Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl des Vergnügens oder Schmerzens, was die Natur selbst giebt, besteht. Alsdann fährt er fort: „Das erste ist frei und wird daher theilnehmend genannt (communio sentiendi libera) und gründet sich auf praktische Vernunft: das zweite ist unfrei (communio sentiendi neccssaria) und kann mittheilend (wie die der Wärme oder ansteckender Krankheiten) auch Mitleidenschaft heißen."

**) Kant sagt p. 131 nach Verwerfung des Mitleids: „... wie dann auch eine beleidigende Art des Wohlthuns, Barmherzigkeit genannt, die ein Wohlwollen ausdrückt, was sich auf den Unwürdigen bezieht, unter Menschen, welche mit ihrer Würdigkeit glücklich zu seyn eben nicht prahlen dürfen, respectiv gegen einander gar nicht vorkommen sollte."

***) Pag. 171 in dem Bruchstück eines moralischen Katechismus sagt der Lehrer zu dem Schüler: „Also ist dem Menschen die Beobachtung seiner Pflicht die allgemeine und einzige Bedingung der Würdigkeit glücklich zu seyn, und diese ist mit jener ein und dasselbe."

dem Kinde verſpricht, damit es die Arzney nehme. — Er kann ſich nicht losreiſſen von der Realität des äuſſern Glücks, nicht den einfachen Gedanken faſſen: was der kategoriſche Imperativ gebietet, iſt eben das einzige Wohl, das Licht, zu dem ich ſoll; das Gegenüberliegende iſt Nacht und Trug. Darum nennt er jenes einen Imperativ, ein Gebietendes, und nimmt als Krücke zum Wege der Tugend die Hoffnung, ſpäter eben das von jenem Gebieter zu erhalten, was er jetzt verbeut. Plato dagegen nennt die Tugend eine Erkenntniß, alles Laſter Irrthum.

2. Zu Fichte.

a) Zu Fichte's Kritik aller Offenbarung. *)

Pag. 3. Schlechte Definition vom Wollen; — müßte wenigstens heißen: „zur Hervorbringung des Objekts". **)

Aber Wollen läßt sich nicht definiren: denn definiren heißt sämmtliche das Objekt von andern unterscheidende Merkmale angeben. Im Wollen ist aber ein Merkmal, das sich sonst nirgends findet, also keinen Ausdruck für sich hat. Die bestmöglichste Definition wäre wohl: „Wollen heißt seine Kausalität zu einer Veränderung in der objektiven oder subjektiven Welt selbst bestimmen." — Nun aber läßt sich das Selbstbestimmen, die Spontaneität, nicht verstehn, ohne daß man weiß was wollen ist: denn beides ist im Grunde das selbe. — Man kann sagen, alle wahre Spontaneität ist Wille, und umgekehrt. Karakter beider ist ein Kausal-seyn, das nicht Wirkung einer andern Ursache ist, also Freiheit. Danach wäre bloß der freie Wille Wille.

---

*) Versuch einer Kritik aller Offenbarung. Von Johann Gottlieb Fichte. Zweite vermehrte und verbesserte Aufl. Königsberg 1793, Hartungsche Buchhandlung.

**) Pag. 3 definirt Fichte das Wollen, wie folgt: „Sich mit dem Bewußtseyn eigner Thätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heißt Wollen."

Iſt denn der Wille der Thiere auch frei? Ich antworte: Ja, ſeinem Weſen nach, als Wille: die Sinnlichkeit iſt zwar das einzige Motiv zu ſeiner Beſtimmung, doch aber nur Motiv, nicht Urſache: ſie wirkt nicht auf den Willen des Thieres, ſondern ſie ſollicitirt ihn. Das Kommen des Thieres nach der hingehaltenen Speiſe bringt unſer Verſtand keineswegs unter die Kategorie der Kauſalität.

Pag. 3: „Die hervorzubringende Vorſtellung iſt entweder gegeben" — Widerſpruch!*)

Pag. 4. Was in aller Welt ſoll man denken bei: „ſich durch die Vorſtellung des Stoffs einer Vorſtellung zur Hervorbringung dieſer Vorſtellung ſelbſt beſtimmen" —?**)

Pag. 19 und 20 treibt ein Spiel mit den Kategorien und gleicht recht den Affen auf Falk's Karikatur, die mit Kant's herabgeworfenen Kleidern ſich ſchmücken.***)

---

*) Pag. 3 ſteht nach der angeführten Definition des Wollens: „Die hervorzubringende Vorſtellung iſt entweder gegeben, inſofern nämlich eine Vorſtellung gegeben ſeyn kann, die ihrem Stoffe nach, wie aus der theoretiſchen Philoſophie als ausgemacht und anerkannt vorausgeſetzt wird; oder die Selbſtthätigkeit bringt ſie auch ſogar ihrem Stoffe nach hervor."

**) Pag. 4 ſteht: „Nun aber iſt mit dem bloſſen Vermögen, ſich durch die Vorſtellung des Stoffs einer Vorſtellung zur Hervorbringung dieſer Vorſtellung ſelbſt zu beſtimmen, noch gar nicht die Beſtimmung geſetzt, ſo wie mit dem Möglichen noch nicht das Wirkliche geſetzt iſt."

***) Pag. 19 ſg. reflectirt Fichte über „das Gefühl der Achtung den Momenten des Urtheilens nach", wie folgt: „Es (das Gefühl der Achtung) iſt nämlich der Qualität nach eine poſitive Affection des innern Sinnes, die aus der Vernichtung des ſinnlichen Triebes, als alleinigen Beſtimmungstriebes des Willens, mithin aus Einſchränkung deſſelben entſteht. Die Quantität deſſelben iſt bedingt-beſtimmbar, der Grade der Intenſion und Extenſion fähig, in Beziehung der Willensformen empiriſch-beſtimmbares Weſen auf das Geſetz; — unbedingt, und völlig beſtimmt, keiner Grade der Intenſion oder Extenſion fähig, Achtung ſchlechthin, gegen die einfache Idee des Geſetzes; — unbedingt, und unbeſtimmbar, unendlich, gegen das Ideal, in welchem Geſetz und Willensform Eins iſt. Der Relation nach bezieht ſich dieſes Gefühl auf das Ich, als Subſtanz, entweder im reinen Selbſtbewußtſeyn, und wird dann Achtung unſerer höhern geiſtigen Natur, die ſich äſthetiſch im

Pag. 5 bis 20 scheint mir jetzt das absurdeste und grundverkehrteste, was je Fichte's grundverkehrter Sinn erdacht hat.*)

Pag. 34 und 35 steht eine höchst alberne Folgerung auf das blosse Erscheinungseyn der Erfahrung aus dem Sittengesetz.**) — Ich sage: kann das Sittengesetz in seinen Aussprüchen über Das, was in der Erfahrungswelt geschehen soll,

---

Gefühle des Erhabenen äussert; oder im empirischen, in Absicht der Congruenz unserer besonderer Willensformen mit dem Gesetze — Selbstzufriedenheit, — Scham vor sich selbst: — oder auf das Gesetz, als Grund unserer Verbindlichkeit — die Achtung schlechthin, das Gefühl des nothwendigen Primats des Gesetzes und unserer nothwendigen Subordination unter dasselbe: — oder auf das Gesetz als Substanz gedacht, — unser Ideal. Endlich der Modalität nach ist Achtung möglich gegen empirisch bestimmbare vernünftige Wesen; wirklich gegen das Gesetz, und nothwendig gegen das allein heilige Wesen."

*) Fichte unterscheidet das obere Begehrungsvermögen von dem niedern dadurch, daß dem erstern kein Objekt gegeben wird, sondern daß es sich selbst eins giebt, dem letztern aber sein Objekt gegeben werden muß (p. 16). Dann deducirt er die Nothwendigkeit eines Mediums zwischen beiden und nennt dasselbe „das Gefühl der Achtung". „Dies Gefühl ist gleichsam der Punkt, in welchem die vernünftige und die sinnliche Natur endlicher Wesen innig zusammenfliessen" (p. 19). Alsdann folgt p. 19 und 20 die bereits angeführte Stelle über das Gefühl der Achtung nach den Kategorien.

**) Nachdem Fichte die Berechtigung des sinnlichen Triebes dargethan, zeigt er (p. 34), daß dennoch Fälle eintreten können, wo das Sittengesetz jene Berechtigung zurücknimmt. „So ist ohne Zweifel jeder berechtigt zu leben; dennoch kann es Pflicht werden, sein Leben aufzuopfern. Dieses Zurücknehmen der Berechtigung wäre ein förmlicher Widerspruch des Gesetzes mit sich selbst. Nun kann das Gesetz sich nicht widersprechen, ohne seinen gesetzlichen Charakter zu verlieren, aufzuhören, ein Gesetz zu seyn, und gänzlich aufgegeben werden zu müssen" (p. 34). Dieses führt nach Fichte darauf, „daß alle Objekte des sinnlichen Triebes, laut der Anforderung des Sittengesetzes sich nicht selbst zu widersprechen, nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich, seyn könnten; daß mithin ein solcher Widerspruch in den Objekten, insofern sie Erscheinungen sind, gegründet, mithin nur scheinbar sei. Es gäbe demnach an sich gar keinen Tod, kein Leben, keine Aufopferung für die Pflicht, sondern der Schein dieser Dinge gründete sich bloß auf Das, was die Dinge zu Erscheinungen macht" (p. 35).

sich widersprechen, weil diese blosse Erscheinung ist, so können wir denselben Grund benutzen und dem Sittengesetz zuwiderhandeln in der Erfahrung, weil diese blosse Erscheinung ist. Wie dumm ist der Pfiff, durch den hier (p. 34), bloß um das zufällige und unerwartete Zusammentreffen mit Jesus Christus (p. 36) bei den Haaren herbeizuziehen, dem Sittengesetz ein Widerspruch angedichtet wird!*) — Zu jedem Gebot und Verbot des Sittengesetzes läßt sich auf diese Art ein solcher Widerspruch finden, weil, was unter diesen Umständen geboten, unter andern verboten, und was unter diesen verboten, unter andern (durchaus in jedem Fall möglichen) erlaubt, ja geboten seyn kann. Ganz parallel mit Fichte's Beispiel geht dieses: Essen ist erlaubt: wenn ich aber esse, was ein Anderer für sich gewonnen und bereitet hat, giebt mir das Sittengesetz Unrecht. Also widerspricht es sich! — Welch dummer Pfiff! Auf diesem angeblichen Widerspruch des Sittengesetzes beruht sein Beweis des Daseyns Gottes, der p. 40, 41 sehr ernsthaft daraus geführt wird.**)

---

*) Fichte deutet (p. 36) die Worte Jesu: „Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; wer es aber verlieret, der wird's erhalten zum ewigen Leben" im Sinne des von ihm (p. 34) behaupteten Widerspruchs, in den das Sittengesetz dadurch mit sich geräth, daß es dem Menschen einerseits das Recht zu leben ertheilt und doch in den Fällen, wo es gilt, das Leben zu opfern, dieses Recht zurücknimmt. Fichte ruft über dieses Zusammentreffen mit dem Spruche Jesu aus: „Welch ein sonderbares Zusammentreffen!"

**) Pag. 40, 41 postulirt Fichte, nachdem er aus der Anforderung des Sittengesetzes, sich durch Aufhebung der Berechtigung des sinnlichen Triebes nicht zu widersprechen, eine mittelbare Gesetzlichkeit dieses Triebes selbst und aus ihr eine anzunehmende vollkommene Congruenz der Schicksale vernünftiger Wesen mit ihren moralischen Gesinnungen deducirt hat, — er postulirt ein Wesen, welches diese Congruenz in seiner Macht hat. „Das Sittengesetz muß, wenn es sich nicht widersprechen und aufhören soll, ein Gesetz zu seyn, die von ihm selbst ertheilten Rechte behaupten; es muß mithin auch über die Natur nicht nur gebieten, sondern herrschen. Das kann es nun nicht in Wesen, die selbst von der Natur leidend afficirt werden, sondern nur in einem solchen, welches die Natur durchaus selbstthätig bestimmt; in welchem moralische Nothwendigkeit und absolute physische Freiheit

Pag. 45 spricht er deutlich das Wesen des vom Sittengesetz ausgehenden Dogmatismus aus, nämlich: „eine Theologie, um unsere theoretischen Ueberzeugungen und unsere praktischen Willensbestimmungen nicht in Widerspruch zu setzen.“ *) — Ich sage, eine solche ist eine Eselsbrücke, ein Erheben des Verstandes zum absoluten Gesetz, ein sich von ihm nicht losreißen können, ein Synkretismus, der das gerade Gegentheil des wahren künftigen Kriticismus ist.

Pag. 48 und 50. Bei Gelegenheit der hier gemachten oberflächlichen Bemerkungen über unser moralisches Interesse bei Dichtungen **) fällt mir ein: Das ungeniale Drama verhält sich zum

---

sich vereinigen. So ein Wesen nennen wir Gott. Eines Gottes Existenz ist mithin eben so gewiß anzunehmen, als ein Sittengesetz. — Es ist ein Gott.“

*) Fichte theilt (p. 44) die Bestimmungen im Begriffe Gottes, den die durch das Moralgebot praktisch bestimmte Vernunft aufstellte, in zwei Hauptklassen. Die erste stellt ihn dar als das Ideal aller moralischen Vollkommenheit, die zweite als den obersten Weltregenten nach moralischen Gesetzen. Die erste betrachtet ihn nach seinem Seyn, die zweite nach den Wirkungen dieses Seyns auf andere moralische Wesen. Alsdann fährt Fichte (p. 45 unten) fort: „So lange wir nun bei diesen Wahrheiten, als solchen, stehen bleiben, haben wir zwar eine Theologie, die wir haben mußten, um unsere theoretischen Ueberzeugungen und unsere praktische Willensbestimmung nicht in Widerspruch zu setzen; aber noch keine Religion, die selbst wieder als Ursache auf diese Willensbestimmung einen Einfluß hätte.“

**) Pag. 48 sagt Fichte: „Die Freude über das Mißlingen böser Absichten und über die Entdeckung und Bestrafung des Böswichts, eben so, wie über das Gelingen redlicher Bemühungen, über die Anerkennung der verkannten Tugend und über die Entschädigung des Rechtschaffenen für die auf dem Wege der Tugend erlittenen Kränkungen und gemachten Aufopferungen ist allgemein im Innersten der menschlichen Natur gegründet und die nie versiegende Quelle des Interesse, das wir an Dichtungen nehmen.“ Ferner p. 50: „..... So sind wir in der Welt der Dichtungen, im Trauerspiele, oder Romane, nicht eher befriedigt, bis wenigstens die Ehre des unschuldig Verfolgten gerettet und seine Unschuld anerkannt, der ungerechte Verfolger aber entlarvt ist und die gerechte Strafe erlitten hat, so angemessen es auch dem gewöhnlichen Laufe der Dinge in der Welt seyn mag, daß dies nicht geschehe; zum sichern Beweise, daß wir es nicht von uns erhal-

ächten Trauerspiel, wie der auf p. 45 von mir getadelte moralische Dogmatismus zum ächten verheißenen Kriticismus: — im ungenialen, z. B. Iffland'schen Drama „setzt sich die Tugend zu Tisch, wenn sich das Laster erbricht" — wird die überirdische That mit irdischem Lohn bezahlt, der Zuschauer in seiner Beschränktheit gelassen und im Wahn, daß es nichts Höheres gebe, und so befriedigt (welche Befriedigung Fichte hier lobt und fordert). Im Oedipus rex, im Hamlet, im standhaften Prinzen, im Egmont, im Lear u. s. w. fällt der Unschuldige, der Edle, der Tugendreiche, das Laster triumphirt und höhnt — γελᾶσι δ'ἐχθροι, — der Zuschauer wird gezwungen, sich in eine höhere Welt zu erheben, von der aus die Vorfälle dieser Welt (das durch den Verstand Erkennbare) als Schein und Nichtigkeit gesehn werden: er fühlt sein wahres Seyn — οντως ον — und erhält eine unerschütterliche, absolute Befriedigung.

So wird der wahre Kriticismus das bessere Bewußtseyn trennen von dem empirischen, wie das Gold aus dem Erz, wird es rein hinstellen ohne alle Beimengung von Sinnlichkeit oder Verstand, — wird es ganz hinstellen, Alles, wodurch es sich im Bewußtseyn offenbart, sammeln und vereinen zu einer Einheit: dann wird er das empirische auch rein erhalten, nach seinen Verschiedenheiten klassifiziren: solches Werk wird in Zukunft vervollkommnet, genauer und feiner ausgearbeitet, faßlicher und leichter gemacht, — nie aber umgestoßen werden können. Die Philosophie wird daseyn; die Geschichte der Philosophie wird geschlossen seyn. Kommt langer Friede unter die Menschen, schreitet die Kultur fort, und giebt Vervollkommnung aller Me-

---

ten können, dergleichen Gegenstände, wie die Handlungen moralischer Wesen und ihre Folgen sind, bloß nach der Caufalität der Naturgesetze zu betrachten; sondern daß wir sie nothwendig mit dem Begriffe des Rechts vergleichen müssen. Wir sagen in solchen Fällen, das Stück sei nicht geendigt; und eben so wenig können wir bei Vorfällen in der wirklichen Welt, wenn wir z. B. den Böfewicht im höchsten Wohlstande mit Ehre und Gut gekrönt oder den Tugendhaften verkannt, verfolgt und unter tausend Martern sterben sehen, uns befriedigen, wenn nun Alles aus und der Schauplatz auf immer geschlossen seyn soll. Unser Wohlgefallen an dem, was recht ist, ist also keine bloße Billigung, sondern es ist mit Interesse verbunden."

chanik Muſſe, — ſo kann ein Mal alle Religion weggeworfen werden, wie das Gängelband der Kindheit: die Menſchheit wird daſtehn, zum höchſten Selbſtbewußtſeyn gelangt, das goldene Zeitalter der Philoſophie wird gekommen, das Gebot des Delphiſchen Tempels γνωθι σαυτον erfüllt ſeyn.

Pag. 59 wird der moraliſche Dogmatismus ſo konſequent, daß er Moralität zur Klugheitsregel (von wegen Hölle und Fegfeuer) macht.*)

Der ganze §. 7, p. 120, 121, 176 oben, ſind ganz beſonders abgeſchmackt.**)

---

*) Pag. 59 ſagt Fichte, das allgemeine Gelten des göttlichen Willens für uns als paſſive Weſen laſſe uns auf die Allgemeingültigkeit deſſelben für uns auch als active Weſen ſchließen. „Gott richtet uns nach einem Geſetze, das ihm nicht anders, als durch ſeine Vernunft gegeben ſeyn kann, folglich nach ſeinem, durch das Moralgeſetz beſtimmten Willen. Seinem Urtheile alſo liegt ſein Wille, als allgemeingeltendes Geſetz für vernünftige Weſen, auch inſofern ſie activ ſind, zum Grunde, indem ihre Uebereinſtimmung mit demſelben der Maaßſtab iſt, nach welchem ihnen, als paſſiven, ihr Antheil an der Glückſeligkeit zugemeſſen wird."

**) Der §. 7 (p. 103—111) enthält eine „Deduktion des Begriffs der Offenbarung von Principien der reinen Vernunft a priori." Fichte geht hier von dem Widerſtreit des Naturgeſetzes gegen das Sittengeſetz in endlichen moraliſchen Weſen aus. Wegen dieſes Widerſtreits, der ſo ſtark in ihnen werden kann, daß das Sittengeſetz ſeine Kauſalität in ihrer ſinnlichen Natur gänzlich verliert, ſei es nothwendig, daß ihre ſinnliche Natur ſelbſt durch ſinnliche Antriebe beſtimmt werde, ſich durch das Moralgeſetz beſtimmen zu laſſen. Dies könne nichts anderes heißen, als daß rein moraliſche Antriebe auf dem Wege der Sinne an ſie gebracht werden ſollen. Dieſer Aufgabe entſpreche allein die Idee vom Willen des Heiligſten, als einerſeits völlig identiſch mit dem Begriffe der innern Heiligkeit des Rechts, und andererſeits des Vehikulums der Sinne fähig. „Nun aber iſt kein Weſen fähig, dieſe Idee auf dem Wege der ſinnlichen Natur an ſie gelangen zu laſſen, als ein Geſetzgeber dieſer Natur. Gott ſelbſt alſo mußte ihnen ſich und ſeinen Willen als geſetzlich für ſie, in der Sinnenwelt ankündigen. Nun aber iſt in der Sinnenwelt überhaupt ſo wenig eine Ankündigung der geſetzgebenden Heiligkeit enthalten, daß wir vielmehr von ihr aus durch die auf ſie anwendbaren Begriffe auf gar nichts Uebernatürliches ſchließen können; und ob wir gleich durch Verbindung des Begriffs der Freiheit mit dieſen Begriffen, und den

dadurch möglichen Begriff eines moralischen Endzwecks der Welt auf diese Gesetzgebung schließen können, so setzt doch dieser Schluß schon eine Kausalität des Moralgesetzes in dem so schließenden Subjekte voraus, die nicht nur das völlige, nur nach Naturgesetzen mögliche Bewußtseyn seines Gebots, sondern auch den festen Willen, die Wirksamkeit desselben in sich durch freie Aufsuchung und Gebrauch jedes Mittels zu vermehren, bewirkt hat, welche aber in den vorausgesetzten sinnlich-bedingten Wesen nicht angenommen worden ist. Gott müßte sich also durch eine besondere, ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als Gesetzgeber ankündigen. Da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralische Mittel zu befördern, so läßt sich erwarten, daß er, wenn dergleichen Wesen wirklich vorhanden seyn sollten, sich dieses Mittels bedienen werde, wenn es physisch möglich ist." —

Pag. 120, 121 bestimmt Fichte die „empirische Sinnlichkeit als eine Unfähigkeit zur Vorstellung der Ideen" und theilt sie, ebenso wie die reine, in zwei Gattungen, in die äussere und innere. „Die erstere besteht in theoretischer Rücksicht darin, wenn man sich alles unter die empirischen Bedingungen der äusseren Sinne, alles hörbar, fühlbar, sichtbar u. s. w. denkt, und auch alles wirklich sehen, hören, fühlen will, und damit ist immer eine gänzliche Unfähigkeit zum Nachdenken, zu Verfolgung einer Reihe von Schlüssen verbunden; und in praktischer, wenn man sich nur durch die Lust des äussern Sinnes bestimmen läßt. Dieses ist derjenige Grad derselben, den man auch rohe Sinnlichkeit nennt. Die zweite besteht in theoretischer Rücksicht darin, daß man sich alles wenigstens unter die empirischen Bedingungen unseres innern Sinnes, alles modificirbar denkt, und es auch wirklich modificiren will; und in praktischer, wenn man sich durch nichts höheres bestimmen läßt, als durch die Lust des innern Sinnes. Dahin gehört die Lust am Spiel, am Dichten, am Schönen (aber nicht am Erhabenen), selbst am Nachdenken, am Gefühl seiner Kraft, und sogar das Mitgefühl, ob es gleich der edelste aller sinnlichen Triebe ist. Wenn diese Sinnlichkeit herrschend ist, d. i. wenn wir bloß und lediglich durch ihren Antrieb und nie durch das Moralgesetz uns bestimmen lassen, so ist klar, daß sie allen Willen gut zu seyn und alle Moralität gänzlich ausschließt." —

Pag. 176 oben sagt Fichte: „Jene Maximen: So jemand mit dir rechten will um deinen Rock, dem laß auch den Mantel u. s. w., sind keine Moralvorschriften, sondern nur in besondern Fällen gültige Regeln der Politik, die als solche nicht länger gelten, als so lange sie mit keiner Moralvorschrift in Kollision kommen, weil diesen alles untergeordnet werden muß."

b) Zu Fichte's Naturrecht. *)

Einleitung I.

„Das Ich ist ein Handeln auf sich selbst." **)

Analysire den Begriff Handeln: er bedeutet eine spontane Kausalität. Kausalität schließt in sich causa und effectus, also zwei Objekte, und das Handeln ist das Verhältniß zwischen diesen. Dies wird durch das Wort handeln bezeichnet und muß nothwendig bei selbigem gedacht werden. Mit Wegwerfung dieser Bedingungen dennoch ein Handeln zu denken, ist logisch unmöglich. Soll also das Ich ein solches Verhältniß seyn, so frägt sich, was sind die beiden Objekte. Aber Fichte will dies, laut Anmerkung zu Nr. 1, nicht. ***) Das Ich soll ein Han-

---

*) Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre von Johann Gottlieb Fichte. Jena und Leipzig bei Gabler, 1796.

**) Die Einleitung I bei Fichte fängt an: „Der Charakter der Vernünftigkeit besteht darin, daß das Handelnde und Behandelte Eins sey und eben dasselbe; und durch diese Beschreibung ist der Umkreis der Vernunft, als solcher erschöpft. — Der Sprachgebrauch hat diesen erhabenen Begriff für diejenigen, die desselben fähig sind, d. h. für diejenigen, die der Abstraktion von ihrem eigenen Ich fähig sind, in dem Worte: Ich, niedergelegt; darum ist die Vernunft überhaupt durch die Ichheit charakterisirt worden. Was für ein vernünftiges Wesen da ist, ist in ihm da; aber es ist nichts in ihm, ausser zufolge eines Handelns auf sich selbst: was es anschaut, schaut es in sich selbst an; aber es ist in ihm nichts anzuschauen als sein Handeln: und das Ich selbst ist nichts anders, als ein Handeln auf sich selbst."

***) Diese Anmerkung, die sich unmittelbar an die Worte: „Das Ich selbst ist nichts anderes, als ein Handeln auf sich selbst" anschließt, lautet bei Fichte: „Ich möchte nicht einmal sagen: ein Handelndes, um nicht zur Vorstellung eines Substrats, in welchem die Kraft eingewickelt liege, zu veranlassen. Man hat unter andern gegen die Wissenschaftslehre so argumentirt, als ob sie ein Ich, als ohne Zuthun des Ich vorhandenes Substrat (ein Ich, als Ding an sich), der Philosophie zum Grunde legte. Wie konnte man doch das, da die Ableitung alles Substrats, aus der nothwendigen Handelsweise des Ich, etwas derselben eigenthümliches, und ihr vorzüglich angelegenes ist?" u. s. w.

deln seyn ohne ein Handelndes; das ist logisch unmöglich, d. h. sagt etwas, das zu denken dem Verstand unmöglich ist, d. h. sagt gar nichts. Laut der Analyse ist ein „Handeln auf sich selbst", d. h. eine Identität von causa und effectus eben so unmöglich, sagt also auch nichts; was schon daraus erhellt: „Das Ich ist ein Handeln auf sich" = einem Handeln: also ein Handeln auf ein Handeln, das wieder ein Handeln auf ein Handeln ist und so in infinitum.

Denkt Fichte sich unter Handeln etwas Anderes als handeln, so nenne er es nicht handeln: läßt es sich nicht nennen, so kommt dies lediglich daher, daß es für den Verstand (d. h. überhaupt) nicht denkbar ist, und er hätte mit Kant sagen sollen „das Ich erkennt sich nicht".

Laut Nr. 4 wird das Ich sich seines Handelns nicht bewußt, und laut Nr. 3 giebt es kein Ich ohne Bewußtseyn: „Das Ich ist nur insofern es sich seiner bewußt wird": — also kein Handeln des Ich ohne Bewußtseyn, aber auch kein Ich ohne Handeln laut Nr. 1 — sumus in vacuo. *)

Anmerkung zu Nr. 5 sagt: anzunehmen, daß mein Bewußtseyn und meine Vorstellung Produkt meines freien Handelns seien, ist Raserey. **) Ich sage: dies ist doch bloß etwas

---

*) In der Einleitung I, 3 sagt Fichte: „Das vernünftige Wesen ist, lediglich in wiefern es sich als seyend setzt, d. h. in wiefern es seiner selbst sich bewußt ist. Alles Seyn, das Ich sowohl, als das Nicht-Ich, ist eine bestimmte Modifikation des Bewußtseyns; und ohne ein Bewußtseyn giebt es kein Seyn." In Nr. 4 sagt er: „Indem das vernünftige Wesen handelt, wird es seines Handelns sich nicht bewußt; denn es selbst ist ja sein Handeln und nichts anderes" u. s. w.

**) Die Anmerkung zu 5) bei Fichte lautet: „Man hat den Satz der Wissenschaftslehre: was da ist, ist durch ein Handeln des Ich da, so ausgelegt, als ob von einem freien Handeln die Rede wäre; abermals darum, weil man nicht fähig war, sich zu dem daselbst doch zur Genüge ausgeführten Begriffe der Thätigkeit überhaupt zu erheben. Nun war es leicht, dieses System als die ungeheuerste Schwärmerey zu verschreien. Man sagte damit viel zu wenig. Die Verwechslung des, was durch freies Handeln da ist, mit dem, was durch nothwendiges da ist, und umgekehrt, ist eigentlich Raserey. Aber wer hat denn ein solches System aufgestellt?"

annehmen, was die Erfahrung widerlegt: aber anzunehmen, daß ich Produkt meines Handelns, oder mein Handeln sei, ist etwas, das sogar ein Rasender nicht denkt, weil Raserey nur eine neue individuelle Erfahrungswelt schafft, nicht aber einen neuen individuellen Verstand.

Aus Nr. 3 setze ich wörtlich zusammen: „Nothwendige, aus dem Begriffe des vernünftigen Wesens erfolgende Handlungen sind nur diejenigen, durch welche die Möglichkeit des Selbstbewußtseyns bedingt ist; das vernünftige Wesen aber ist, lediglich in wiefern es sich als seyend setzt, d. h. in wiefern es seiner selbst sich bewußt ist." — Hieraus folgt, daß es handelt, ehe es ist. — Ehe man also in der Wissenschaftslehre weiter geht, ist nothwendig auszumachen, ob logische Widersprüche, reine Undenkbarkeiten zulässlich sind.

Zur Anmerkung zu Nr. 9. Woher kennt der Philosoph die Gesetze, nach denen das ursprünglich handelnde Ich, das im empirischen Bewußtseyn nicht vorkommt, handelt? *)

Einleitung II, 2. Hier ist ein grober Kniff. „Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei"; — frei heißt hier moralisch frei (denn empirische Freiheit, äussere Unabhängigkeit, soll doch wohl nicht aus der Vernünftigkeit folgen), — d. h. als, meinem Willen nach, durch nichts ausser mir bestimmbar. Nun folgert er daraus, daß ich auch Andern Freiheit lassen soll, und spricht mit Einem Mal von bloßer äusserer empirischer Unabhängigkeit, die ich Andern lassen soll!

Die Freiheit, von der Anfangs die Rede war, hat ihr Wesen ja gerade darin, daß Niemand sie mir und ich Niemanden sie nehmen kann, also auch nicht sie ihm zu lassen verpflichtet bin: denn diese meine Verpflichtung höbe den Begriff der Frei-

*) In der Anmerkung zu 9) sagt Fichte: „Der wahre Philosoph hat die Vernunft in ihrem ursprünglichen und nothwendigen Verfahren, wodurch sein Ich und alles, was für dasselbe ist, da ist, zu beobachten. Da er aber dieses ursprünglich handelnde Ich im empirischen Bewußtseyn nicht mehr vorfindet, so stellt er es durch den einzigen Akt der Willkühr, der ihm erlaubt ist (und welcher der freie Entschluß, philosophiren zu wollen, selbst ist), in seinen Anfangspunkt, und läßt es von demselben aus nach seinen eigenen, dem Philosophen wohlbekannten Gesetzen, unter seinen Augen, forthandeln" u. s. w.

heit des Andern auf. Von der also wird er doch nicht sagen: Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, sondern auch andern freien Wesen ihren Theil derselben!*) —

Ueberhaupt.**)

Jede Demonstration setzt voraus Möglichkeit und Unmöglichkeit und Nothwendigkeit, aus der die Wirklichkeit folgt.

So lange dieser Satz steht, und das wird er ewig, kann die Wissenschaftslehre nicht aufkommen.

Denn jene Bedingungen aller Demonstration sind die Kategorien der Modalität: und diese sind nur in Bezug auf Erfahrung und auf die Gesetze der Bedingungen dieser. Erfahrung ist alles was in meinem empirischen Bewußtseyn vorkommen kann. Will nun die Wissenschaftslehre demonstriren, warum mein Bewußtseyn (oder Erfahrung, Welt, Ichheit — alles Eins) so und nicht anders seyn muß, so gründet sich diese Demonstration auf jene Kategorien, die doch selbst nur gelten, in wiefern das zu Demonstrirende, die Erfahrung, als absolut, d. h. als nicht weiter zu demonstriren, angenommen wird und die Bedingungen

---

*) Fichte sagt, Einleitung II, 2: „Wie die Handelsweise in diesem Setzen (des vernünftigen Wesens als Eines unter mehreren vernünftigen Wesen) der Begriff des Rechts sey, läßt sich sogar sinnlich darstellen. Ich setze mich als vernünftig, d. h. als frei. Es ist in mir bei diesem Geschäfte die Vorstellung der Freiheit. Ich setze in der gleichen ungetheilten Handlung zugleich andere freie Wesen. Ich beschreibe sonach durch meine Einbildungskraft eine Sphäre für die Freiheit, in welche mehrere Wesen sich theilen. Ich schreibe mir selbst nicht alle Freiheit zu, die ich gesetzt habe, weil ich auch noch andere freie Wesen setzen und denselben einen Theil derselben zuschreiben muß. Ich beschränke mich selbst in meiner Zuneigung der Freiheit dadurch, daß ich auch für andere Freiheit übrig lasse. Der Begriff des Rechts ist sonach der Begriff von dem nothwendigen Verhältnisse freier Wesen zu einander."

**) Nach den vorstehenden Anmerkungen zu Fichte's Einleitung in das „Naturrecht" folgt im Manuscript unter der Ueberschrift „Ueberhaupt" obige allgemeine Bemerkung, alsdann einzelne Bemerkungen zu bestimmten Stellen des Fichteschen „Naturrechts".

der Erfahrung als absolute Bedingungen. Die Wissenschaftslehre setzt also schon voraus, was sie demonstriren will, nämlich die Gesetze des Verstandes und der reinen sinnlichen Anschauung, welche ja eben die Grundlagen aller Erfahrung sind, und demonstrirt aus diesen Gesetzen, daß die Erfahrung (Bewußtseyn, Welt), zu der sie doch gehören, so und nicht anders seyn müsse.

Etwas ist möglich — unmöglich — nothwendig — heißt nur: ich kann es denken, kann es nicht denken, muß es denken.

Warum ich nun aber überhaupt denke, — wie soll dies gefunden werden aus Uebereinstimmungen mit den Gesetzen eben dieses Denkens? —

Hieraus folgt a priori die Unmöglichkeit einer Wissenschaftslehre.

Gegen die von Fichte aufgestellte aber ist nun noch ferner nachzuweisen, daß er nicht nur, was schon aus dem Begriff einer Demonstration folgt, jene Kategorien der Modalität, sondern auch alle übrigen und dazu die Gesetze des Raumes und der Zeit, als absolut bei seinen Demonstrationen voraussetzt. Z. B. wenn er sagt: Das Ich strebt nach unbegränzter Thätigkeit, fühlt sich aber beschränkt, setzt daher eine Gränze seiner Thätigkeit und ein Nicht-Ich jenseit dieser Gränze — so stützt sich alles dieses bloß auf die Gesetze des Raumes! et sic ubique.

Ein ander Beispiel: „Vorstellungen habe ich nur durch mein Handeln, Produciren derselben: handeln kann ich nur zufolge meiner Vorstellungen": hier ist also ein Cirkel et s. p.

Das letztere — denn das erstere ist gar nicht wahr — wissen wir doch nur aus Erfahrung, aus Beobachtung unsres Bewußtseyns: und nach der nothwendigen Uebereinstimmung mit diesem Gesetz erklärt Fichte das Bewußtseyn! — Keine Dogmatik hat transscendenteren Gebrauch von immanenten Gesetzen gemacht.

Pag. 19—31. Eine Demonstration zum Todtlachen.*)

„Ich kann kein Objekt setzen, ohne vorher zu handeln, denn

*) In dem Folgenden, zwischen Anführungszeichen Stehenden giebt Schopenhauer nur summarisch mit seinen Worten den Inhalt des von Fichte auf Seite 19—31 gelieferten Beweises an.

was dem gemeinen Sinn begreifen ſcheint, erkennt der Philoſoph mit dem ſechsten Sinn für ein (incognito reiſendes) Handeln.

Handeln kann ich aber nur zufolge eines Begriffs, alſo eines geſetzten Objekts.

Wie löſt ſich der Widerſpruch? Es muß an mich eine Aufforderung gehen zu handeln, doch ohne Präjudiz meiner Freiheit: d. h. es muß mir dabei geſagt werden, daß ich das Handeln auch bleiben laſſen kann. (Doch ſcheint dies nur ein bloß formelles Komplimentiren mit meiner Freiheit, denn ich handle.)

Die Aufforderung erfordert ein Aufforderndes: dies, da es mich auffordert, mit Wiſſen, Willen und Vorbedacht mich aufzufordern, muß ein vernünftiges Weſen ſeyn.

Ergo: damit ich nur überhaupt Vorſtellungen haben kann, — müſſen vernünftige Weſen außer mir ſeyn." — Q. e. d. —

Aber, ω μακαριε, damit du die Aufforderung vernimmſt, die durch ein vernünftiges Weſen an dich ergeht, mußt du doch erſt das Weſen erkennen, alſo ein Objekt ſetzen.

Und hier ſtehn wir wieder am zu beweiſenden Punkt, nachdem wir den Cirkel gemacht: denn p. 27 ſagt Fichte ſelbſt — „es muß die Aufforderung erſt verſtehn, begreifen." *) —

---

*) Fichte ſagt p. 27: „Die Einwirkung wurde begriffen, als eine Aufforderung des Subjekts zu einer freien Wirkſamkeit, und, worauf alles ankommt, konnte gar nicht anders begriffen werden, und wurde überhaupt nicht begriffen, wenn ſie nicht ſo begriffen wurde. Die Aufforderung iſt die Materie des Wirkens, und eine freie Wirkſamkeit des Vernunftweſens, an welche ſie ergeht, ſein Endzweck. Das letztere ſoll durch die Aufforderung keineswegs beſtimmt, neceſſitirt werden, wie es im Begriffe der Kauſalität das Bewirkte durch die Urſache wird, zu handeln; ſondern es ſoll nur zufolge derſelben ſich ſelbſt dazu beſtimmen. Aber ſoll es dies, ſo muß es die Aufforderung erſt verſtehen und begreifen, und es iſt auf eine vorhergehende Erkenntniß derſelben gerechnet."

Fichtiſche Realkenntniß:

Pag. 91 ſteht, daß Menſchen mit dem Bauche ſprechen, und p. 90, daß wir das Taſtorgan auch ſonſt wohin als in die Fingerſpitzen hätten verlegen können. *)

Pag. 161 des zweiten Theils ſteht, daß die Abſonderung in zwei Geſchlechter nothwendig durch die ganze Natur hindurchgeht. — Der Zwitter nicht zu erwähnen, waren ihm alſo Polypen, Kugelthiere, Räderthiere — nicht durch Anſchauung a priori gegeben.

Ueber Fichte überhaupt.

Fichte, ſtatt aus Kant's groſſen Entdeckungen zu erkennen: daß die Welt des Verſtandes eine für ſich beſtehende und im Käfig der Sinnenwelt eingeſchloſſene iſt, und daß es eine ganz andere Welt giebt, die ſich unter andern (obgleich Kant nur dieſe eine Aeuſſerung wahrnahm) im Kategoriſchen Imperativ äuſſert (d. h. in den Geſichtskreis des Verſtandes als eine ihm fremde Erſcheinung fällt); daß ferner von jetzt alle wahre Philoſophie, ſtatt wie die alte beide heterogene Welten zu monstris zu vereinen, immer vollſtändiger ſie zu trennen arbeiten, folglich wahrer vollkommener reiner Kriticismus ſeyn und nachweiſen wird, wo jene höhere Welt noch mehr Strahlen in die Kerkernacht des Verſtandes ſendet, damit auch ihm ihr Daſeyn ſich

---

*) Fichte ſagt p. 90 und 91: „Jenes Organ (des Betaſtens) war beſtimmt, die Materie unmittelbar zu berühren, um ſie auf das genaueſte unſern Zwecken angemeſſen zu machen: aber die Natur ſtellte es uns frei, in welchen Theil des Leibes wir unſer Bildungsvermögen vorzüglich verlegen, und welche wir als bloſſe Maſſe betrachten wollten. Wir haben es in die Fingerſpitzen gelegt, aus einem Grunde der ſich bald zeigen wird. Es iſt daſelbſt, weil wir es gewollt haben. Wir hätten jedem Theile des Leibes daſſelbe feine Gefühl geben können, wenn wir es gewollt hätten; das beweiſen diejenigen Menſchen, die mit den Zehen nähen und ſchreiben, mit dem Bauche ſprechen" u. ſ. f.

möglichſt offenbare, denn nur für ihn, den Verſtand, philoſophiren wir, die andere Welt ſelbſt bedarf keiner Philoſophie, um ſich zu erkennen: ſtatt dieſes Alles einzuſehen, hat Fichte nach wie vor den Verſtand und ſeine Geſetze als abſolut betrachtet, die Philoſophie aber angeſehen als die Kunſt, die Welt, wie jedes Geräth, dem Verſtande genügend und allen ſeinen Fragen genugthuend, zu erklären, und hat wie die Dogmatiker geſucht eine Welt nach ſeinen (des Verſtandes) Geſetzen zu bauen, die nach ſeinen (des Verſtandes) Geſetzen der Schwere im Gleichgewicht ſtände: zu dieſem Verſtandesgebäude betrachtete er den Kategoriſchen Imperativ als Hauptdatum: ſolcher konnte, nach des Verſtandes Urtheil, nichts als ein Mittel ſeyn: es fragte ſich nur zu welchem Zweck? Manche Dogmatik und die Kirche hatten ſchon geſagt: „Der Herrgott will es ſo und nicht anders, wer ſündigt wird geſtraft.“ Fichte ſuchte eine Hypotheſe, die weniger Poſtulate und Anthropomorphismen erforderte; fand folgende als die einfachſte (S. die Wiſſenſchaftsleere im allgemeinen Umriß. Berlin 1810): Gott findet für gut ſich abzubilden: der Kategoriſche Imperativ iſt der Storchſchnabel, durch den, in der Sinnenwelt, welche das zufolge jenes Zwecks nothwendig poſtulirte (ergo a priori deducirte) Papier dazu iſt, die Silhouette zu Stande kommt. — Da iſt die hohe Weisheit! Jetzt weiß denn doch der Verſtand, was der Kategoriſche Imperativ vorhat.

Dies iſt aber nicht das einzige Unheil, das in Fichte das Mißverſtehen Kant's angerichtet hat: noch von ganz anderen Seiten hat es gewirkt.

Kant beweiſt die Erkenntniß des in Raum und Zeit ſich Geſtaltenden aus einer Anſchauung a priori. Fichte hat Anſchauung a priori für das was frei von Raum und Zeit iſt. (Sonnenklarer Bericht.)

Kant deducirt die Kategorien aus datis der Erfahrung, nämlich der Logik, welche die Empirie der Aeußerungen der Verſtandesgeſetze iſt, und zeigt, daß demnach gerade zwölf Kategorien ſeyn müſſen. Fichte deducirt das ganze Bewußtſeyn = Ich aus — einem Satz dieſes Bewußtſeyns; beweiſt, daß das ganze Ich mit allen ſeinen Beſtimmungen nothwendig ſo ſeyn müſſe wie es iſt: — und dieſe Nothwendigkeit, worauf beruht ſie? auf Verſtandesgeſetzen, die doch nur Beſtimmungen unſers Bewußtſeyns ſind,

und in Bezug auf welche alle Nothwendigkeit (also jeder Beweis) gilt *); aber ihre eigne Nothwendigkeit aus dieser folgen zu lassen, das Gesetz dem Gesetz zu unterwerfen, die Bedingung aller Demonstration zu demonstriren — das ist ein transscendenteres Unternehmen, als je irgend eine Dogmatik gewagt hat.

Die Krone der Fichte'schen Lehre ist, daß er den Kategorischen Imperativ begreiflich macht (Sittenlehre) und aus nothwendigen Gesetzen folgert. Hat je ein Nachahmer durch Verkennen des Wesentlichen und Uebertreiben des Unwesentlichen sein Vorbild mehr parodirt?

Ferner seine Mährchen zu begründen, bedurfte er absoluter intellektualer Anschauung: nun aber gefielen ihm zugleich Kants strenge Beweisführungen, seine Anforderung von Wissenschaftlichkeit an die Philosophie: — das Alles mußte vereint werden: die intellektuale Anschauung griff allerhand kuriose Sätze aus der Luft, und aus diesen wurde durch Beweise, in denen die langweiligste Gedehntheit die Rolle der Gründlichkeit spielt, abgeleitet was er eben brauchte.

---

c) Zu Fichte's Sittenlehre. **)

Einleitung p. XII unten: „Meine Thätigkeit ist eine Kausalität des Begriffs." ***) Keineswegs! Sie ist eine Kausalität nach Begriffen: wäre ein Begriff kausal, so wäre ich nicht frei. Jeder Begriff ist objektiv.

---

*) Eingefügt: nämlich hebe die Verstandesgesetze auf, so ist das Unmögliche möglich: willst du sie nun demonstriren, so mußt du sie vorher, eben um sie mit Nothwendigkeit herbeizuführen, aufheben; aber sobald du das thust, woher nimmst du dann noch Nothwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit?

**) Das System der Sittenlehre nach den Principken der Wissenschaftslehre, von Johann Gottlieb Fichte. Jena und Leipzig, 1798.

***) Fichte sagt in der Einleitung p. XII: „Meine Thätigkeit läßt sich nur so setzen, daß sie ausgehe vom Subjektiven, als bestimmend das Objektive; kurz, als eine Kausalität des bloßen Begriffs auf das Objektive" u. s. w.

Pag. XIV. Der Zweckbegriff ist als Begriff durch ein Objektives bestimmt: daß ich ihn zum Zweck mache, ist eben meine nicht weiter zu erklärende Thätigkeit, ein Werk meiner Freiheit. Das Kategorische am kategorischen Imperativ ist kein Begriff, sondern etwas, das fordert, diesen oder jenen von allen möglichen Begriffen zum Zweckbegriff zu machen.*)

Pag. 7: „Jene Zunöthigung, was ist sie selbst" — — — Sie ist kein Denken, sondern ein Seyn an sich: und nicht jedes Bewußtseyn ist ein Denken, sondern Denken nur eine Modifikation, Limitation des Bewußtseyns. Es giebt kein „Bewußtseyn des Bewußtseyns", sondern nur ein Denken des Bewußtseyns.**)

Pag. 9. Siehe meine Anmerkung zu Schellings Philosophischen Schriften, Bd. I, p. 222.***)

Pag. 15. Alles Bisherige scheint mir in summa: Will ich mich denken, so muß ich mich mir als das Wollende den-

---

*) Fichte sagt p. XIV: „Der Begriff, aus welchem eine objektive Bestimmung erfolgen soll, der Zweckbegriff, wie man ihn nennt, ist nicht selbst wieder durch ein Objektives bestimmt, sondern er ist absolut durch sich selbst bestimmt. Denn wäre er dies nicht, so wäre ich nicht absolut thätig und würde nicht unmittelbar so gesetzt, sondern meine Thätigkeit wäre abhängig von einem Seyn, und durch dasselbe vermittelt, welches gegen die Voraussetzung läuft ..... Das wichtigste Resultat hieraus ist dieses: es giebt eine absolute Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des bloßen Begriffs (das Kategorische im sogenannten kategorischen Imperativ) zufolge der Kausalität des Subjektiven auf das Objektive" u. s. w.

**) Fichte sagt p. 7 von der moralischen, sich in uns allen äußernden Zunöthigung: „Jene Zunöthigung in uns, was ist sie selbst denn anders, als ein sich uns aufdringendes Denken, ein nothwendiges Bewußtseyn? Können wir denn etwa hier aus dem Bewußtseyn des bloßen Bewußtseyns zum Gegenstande selbst gelangen? Wissen wir denn etwa über diese Anforderung etwas weiteres, als — daß wir nothwendig denken müssen, es ergehe eine solche Anforderung an uns?"

***) Fichte sagt p. 9: „Der Begriff Ich wird gedacht, wenn das Denkende und das Gedachte im Denken als dasselbe genommen wird; und umgekehrt, was in einem solchen Denken entsteht, ist der Begriff des Ich." Die hiegegen gerichtete Anmerkung Schopenhauers ist weiter unten unter den Anmerkungen zu Schellings „Philos. Schriften", Bd. I, p. 222, zu finden.

ken: denn obgleich Denken das zweite (nächst Wollen) Prädikat des Ich ist; so kann ich mich mir doch nicht als das Denkende denken, weil ich dann actu das Denkende doch noch bin und hier Subjekt und Objekt zusammenflössen, wodurch die Grundbedingung alles Denkens aufgehoben wird; indem ich aber denke, bin ich nicht zugleich wollend: also — —*)

Pag. 37 unten: „Das Resultat unserer Untersuchung —" — ist dieses: Ich theile das Ich in ein Erkennendes und ein Wollendes. Sobald ich diese sondere, setze ich eo ipso das Wollen ohne Objekt (denn dies ist nur Sache des Erkennens) und das Erkennen ohne Trieb (denn dieser ist das Wollen). Da nun das Wollen, um sich zu äussern, eines Objekts bedarf, so steht es dadurch unter der Botmäßigkeit des Erkennens, das ihm das Objekt giebt. Das Erkennen ist, wie gesagt, ohne allen Trieb. —**)

Von wo aus aber kommt denn endlich die Bestimmung dessen, was erkannt und was gewollt wird?

---

*) Fichte beweist p. 9—15 den von ihm aufgestellten Lehrsatz: „Ich finde mich selbst, als mich selbst, nur wollend." Pag. 15 sagt er dann: „Der Satz: sich finden, ist sonach absolut identisch mit dem sich wollend finden; nur, in wiefern ich mich wollend finde, finde ich mich, und in wiefern ich mich finde, finde ich mich nothwendig wollend."

**) Fichte sagt p. 37 unten: „Das Resultat unserer gegenwärtigen Untersuchung ist in den oben stehenden Sätzen bestimmt enthalten und bedarf keiner besondern Auszeichnung!" Diese Sätze, welche beweisen sollen, daß das Ich sich „nur als ein Vermögen" setzt, lauten: „Nämlich die Tendenz zur absoluten Thätigkeit fällt, wie wir gesehen haben, in die Botmäßigkeit eines Intelligenten. Das Intelligente aber, als solches, ist absolut sich selbst bestimmend, blosse reine Thätigkeit, im Gegensatze alles Bestehens und Gesetztseyns, wie fein es auch gedacht werden möge; sonach keiner Bestimmung durch seine etwanige Natur und Wesen, keiner Tendenz, Triebes, Inclination, oder des etwas fähig. Mithin ist eine solche Inclination, wie fein sie auch gedacht werden möge, auch nicht in der Thatkraft möglich, die in der Botmäßigkeit einer Intelligenz ist, inwiefern sie in derselben ist; sondern diese Thatkraft wird dadurch ein blosses reines Vermögen, d. h. lediglich ein solcher Begriff, an welchen eine Wirklichkeit, als an ihren Grund, im Denken sich anknüpfen läßt; ohne das mindeste in ihm liegende Datum, was für eine Wirklichkeit dies seyn werde."

Pag. 53. Begreiflichkeit des kategorischen Imperativs! Grundverkehrter Gedanke! Aegyptische Finsterniß! — Das verhüte der Himmel, daß der nicht noch begreiflich werde! Eben daß es ein Unbegreifliches giebt, daß dieser Jammer des Verstandes und seiner Begriffe begränzt, bedingt, endlich, trüglich ist; diese Gewißheit ist Kants großes Geschenk.*)

Pag. 63 steht, daß praktische Vernunft mit der theoretischen Eins.**)

Pag. 78—80 das tollste Machwerk.***)

---

*) Fichte spricht p. 53 von den Vortheilen, die durch seine Deduction des Sollens aus dem System der Vernunft überhaupt erreicht werden, und sagt: „Abgerechnet, daß man nichts ganz und recht versteht, als dasjenige, was man aus seinen Gründen hervorgehen sieht, und daß sonach nur durch eine solche Ableitung die vollkommenste Einsicht in die Moralität unsers Wesens hervorgebracht wird; wird auch durch die Begreiflichkeit, die der sogenannte kategorische Imperativ dadurch erhält, der Anschein einer verborgenen Eigenschaft (qualitas occulta), den er bisher, freilich ohne positive Veranlassung des Urhebers der Vernunft-Kritik, trug, am besten entfernt" u. s. w.

**) Pag. 63 sagt Fichte, es lasse sich hier klar einsehen, „wie die Vernunft praktisch seyn könne, und wie diese praktische Vernunft gar nicht das so wunderbare und unbegreifliche Ding sei, für welches sie zuweilen angesehen wird, gar nicht etwa eine zweite Vernunft sei, sondern dieselbe, die wir als theoretische Vernunft alle gar wohl anerkennen."

***) Fichte will p. 78—80 erweisen, daß unsere Freiheit „selbst ein theoretisches Bestimmungsprincip unserer Welt" sei. Er sagt zur Erläuterung: „Unsere Welt ist schlechthin nichts anderes, als das Nicht-Ich, ist gesetzt, lediglich um die Beschränktheit das Ich zu erklären, und erhält sonach alle ihre Bestimmungen nur durch Gegensatz gegen das Ich. Nun soll unter andern, oder vielmehr vorzugsweise, dem Ich das Prädikat der Freiheit zukommen; es muß sonach ja wohl auch durch dieses Prädikat das Entgegengesetzte des Ich, die Welt, bestimmt werden. Und so gäbe der Begriff des Freiseyns ein theoretisches Denkgesetz ab, das mit Nothwendigkeit herrschte über die ideale Thätigkeit der Intelligenz. Beispiele dieser Art der Bestimmung unserer Objekte haben wir schon in einer andern Wissenschaft gefunden, in der Rechtslehre. Weil ich frei bin, setze ich die Objekte meiner Welt als modificabel, schreibe ich mir einen Leib zu, der durch meinen bloßen Willen nach meinem Begriffe in Bewegung gesetzt wird, nehme ich Wesen meines gleichen außer mir an u. dergl."

Pag. 113. „So wird abermals behauptet das Primat der Vernunft, inwiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln des Ich." — Es ist durch Kant gewiß gemacht, daß unser Wahrnehmen Produkt unserer Thätigkeit sei. Doch ist diese Thätigkeit mit der des Willens, der Spontaneität, durchaus nicht zu verwechseln. Jene ist eine unbewußte, unter einem Gesetze stehende (noch mehr als Athemholen und Verdauen): sie ist daher nur bildlich Thätigkeit genannt: daher in ihr der Vereinigungspunkt des theoretischen und praktischen Vermögens nicht zu suchen ist. *)

Pag. 120—125 steht närrisches Zeug. **)

Pag. 205—209 steht manches Lesenswerthe über den Willen: aber ich sage:

---

*) Fichte sagt p. 113: „Um auch nur aus sich herausgehen zu können, muß das Ich gesetzt werden als überwindend den Widerstand. So wird abermals, nur in einer höhern Bedeutung, behauptet das Primat der Vernunft, in wiefern sie praktisch ist. Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich. Das Ich ist das erste Princip aller Bewegung, alles Lebens, aller That und Begebenheit. Wenn das Nicht-Ich auf uns einwirkt, so geschieht es nicht auf unserm Gebiete, sondern auf dem seinigen; es wirkt durch Widerstand, welcher nicht seyn würde, wenn wir nicht zuerst darauf eingewirkt hätten. Es greift nicht uns an, sondern wir greifen es an."

**) Fichte sagt p. 120 fg.: „Die Idee der deducirten Reihe ist folgende. Es muß zuvörderst einen Anfangspunkt geben, in welchem das Ich aus seiner ursprünglichen Beschränktheit herausgeht und zuerst und unmittelbar Kausalität hat; welcher, wenn es aus irgend einem Grunde unmöglich seyn sollte, so weit zurück zu analysiren, auch wohl als eine Mehrheit von Anfangspunkten erscheinen könnte. In wiefern es Anfangspunkte seyn sollen, ist in ihnen das Ich unmittelbar durch seinen Willen Ursache; es giebt keine Mittelglieder, um nur erst zu dieser Kausalität zu gelangen. Solche erste Punkte mußte es geben, wenn das Ich überhaupt je Ursache seyn sollte. Diese Punkte zusammengedacht nennen wir unsern articulirten Leib; und dieser Leib ist nichts anderes, als diese Punkte durch Anschauung dargestellt und realisirt. Man nenne dieses System der ersten Momente unserer Kausalität den Rang A. An jeden dieser Punkte knüpfen sich nun mehrere andere Punkte an, indem vermittelst der ersten das Ich auf mannigfaltige Weise Ursache werden kann." Fichte zeigt dann weiter, wie „durch diese nothwendige Ansicht unserer Wirksamkeit uns die Welt überhaupt, und die Welt als ein Mannigfaltiges entsteht."

Die Freiheit des Willens könnte man nennen eine Freiheit des Nichtwollens: — die Willkühr (209), d. i. Wahl mit Besonnenheit unter Gegenständen des Begehrens, hat zum Hauptcharakter, daß sie die Beschränkung durch die Zeit abgeworfen hat, dieserhalb hat sie der Mensch vor dem Thiere voraus (eben so die Verstellungskunst), welches immer in den Fesseln der Gegenwart steht; ich würde sie deshalb praktische Vernunft nennen (so sehr auch die Kantianer schreien mögen). Die Freiheit des Willens aber ist die Fähigkeit der Vernichtung des ganzen Eigenwillens, und ihr oberstes Gesetz ist „du sollst nicht wollen". Ist sie eingetreten, so wird mein Handeln durch ein übersinnliches Princip bestimmt, das so feste Gesetze hat, daß Jeder weiß, was es in jedem möglichen Fall bewirken wird, und, nachdem ein Mal der Eigenwille vernichtet ist, Jeder durchaus auf die selbe Weise handelt als der Andere, d. h. alle Individualität aufgehört hat, deshalb Kant dies als ein **objektives Sittengesetz** aufstellt, weil es sich gar nicht nach der Beschaffenheit des Subjekts richtet, wie der Eigenwille, sondern ganz nach der des Objekts. — Obgleich ich nun in diesem Fall alles Wollen aufgehört habe; so erscheint mein Thun doch als Folge eines Wollens, es scheint aber nur so: ich handle, als ob das Objekt mein Zweckbegriff wäre; sogar mache ich es für den Augenblick des Handelns dazu, weil dies die Bedingung alles Handelns ist (wie man fabelt, daß Geister oder Gott Menschengestalt annehmen, um auf Menschen zu wirken): ich handle aber doch nicht wie ich will, sondern wie ich soll, und dies Soll hebt das Wollen auf. Dies Soll gilt aber nur für eine Ansicht, die meinen Eigenwillen als noch existirend und mich als ihm entgegenhandelnd ansieht: ich, mein Selbst, mein Individuum handelt gar nicht mehr, sondern es ist das Werkzeug eines Unnennbaren, eines ewigen Gesetzes. Obgleich in solcher rein moralischen Handlung ich das Objekt pro forma zu meinem Zweckbegriff mache; so ist es dies doch in der That nicht, es kommt nicht darauf an, daß der Zweckbegriff verwirklicht werde, ein Zufall mag die Wirkung der ganzen moralischen Handlung stöhren, das ist gleichgültig — daher nennt Kant das Sittengesetz ein formales, d. h. sein Zweck ist nicht das Materiale, nicht das Ob-

jekt, obgleich es nur an dem Objekt ſichtbar werden kann, und daher, wie oben geſagt, rein objektiv iſt. Alſo:

1) Das Sittengeſetz iſt rein objektiv: d. h. die Handlung, die es fordert, wird bloß durch Beſchaffenheit ihres Objekts, nicht ihres Subjekts (meiner Individualität) beſtimmt.

2) Das Sittengeſetz iſt dennoch bloß formal, d. h. ſein Zweck iſt nicht das Materiale der Handlung (das Objekt und deſſen Veränderung dadurch), ſondern das Subjekt (mein Handeln).

3) Hieraus folgt:

Meine Individualität, d. i. mein Eigenwille ſoll (nach Nr. 1) vernichtet werden; nicht er, ſondern das Objekt, ſoll die That beſtimmen.

An Erreichung der geforderten Beſtimmung des Objekts iſt aber (nach Nr. 2) nichts gelegen.

Alſo: das vom Sittengeſetz Geforderte iſt ein bloßes Verhältniß (die That) des Subjekts zum Objekt und dies Verhältniß iſt ein beſtimmtes.

Nun beſtimmt ſich mein Eigenwille nach dem Materialen des Objekts und nach meiner Individualität, welche beide, als veränderlich, ein unbeſtimmtes Verhältniß geben.

Hieraus endlich folgt: Statt meines Willens ſoll das Verhältniß zwiſchen Objekt und Subjekt (die That) durch ein Andres (das Unnennbare) beſtimmt werden.

(Der Tugendhafte handelt, als ob er wollte, aber er will nicht mehr. Man kann ihn dem gezähmten Falken vergleichen, der noch thut, als ob er raubte, doch nicht mehr raubt, ſondern ſeinem Herrn jagt.) *)

Pag. 214, Nr. IV taugt ganz und gar nichts. **)

---

*) Die hier in Parentheſe mitgetheilte Stelle ſteht im Manuſcripte als Parentheſe unter dem Vorigen.

**) Fichte geht daſelbſt in Nr. IV von dem Satz aus: „Soll überhaupt pflichtmäßiges Handeln möglich ſeyn, ſo muß es ein abſolutes Kriterium der Richtigkeit unſerer Ueberzeugung über die Pflicht geben. Alſo es muß eine gewiſſe Ueberzeugung abſolut richtig ſeyn, bei welcher wir um der Pflicht willen beruhen müſſen.“ Das Sittengeſetz fordere eine gewiſſe beſtimmte Ueberzeugung = A, und autoriſire ſie. Da

Es ist ein analytisches Urtheil aus dem Begriff Sittengesetz, daß es mir meine Pflicht kund thue. — Weiß ich von keiner Pflicht, so habe ich keine: habe ich eine, so weiß ich eo ipso darum.

Das Sittengesetz ist bloß ein höheres Erkenntnißvermögen. Das meinte schon Plato, der die Tugend eine επιστημη und alles Laster Irrthum nennt.

Die Urtheilskraft soll nach p. 216 suchen, ob und was das Sittengesetz befehle!*) — Wie, wenn man Das ein Mal in der Eile vergässe, wie in hundert Fällen, wo man zu keiner Ueberlegung Zeit hat? Ich sage: das Sittengesetz ruft, laut wie die Posaune zum Weltgericht, was geschehen solle, bei jeder Handlung, die unter sein Forum gehört.

Aber der Ketzerrichter? er glaubt recht zu thun und handelt

---

das Sittengesetz aber kein Erkenntnißvermögen sei, so könne es seinem Wesen nach diese Ueberzeugung nicht durch sich selbst aufstellen; sondern es erwarte, daß sie durch das Erkenntnißvermögen, durch die reflectirende Urtheilskraft gefunden und bestimmt sei, und dann erst autorisire es dieselbe und mache es zur Pflicht, bei ihr stehn zu bleiben. Es entstehe nur dabei die schwierige Frage: „wie äußert sich und woran erkennt man die Bestätigung eines theoretischen Urtheils über die Pflicht durch das Sittengesetz?" Fichte kommt zu dem Resultat, „es gäbe ein Gefühl der Wahrheit und Gewißheit, als das gesuchte absolute Kriterium der Richtigkeit unserer Ueberzeugung von Pflicht", und er beschreibt dies Gefühl näher als einen Zwang, die Sache so anzusehen; „es ist, wie bei jedem Gefühle, Zwang vorhanden. Dies giebt in der Erkenntniß unmittelbare Gewißheit, womit Ruhe und Befriedigung verknüpft ist." Er beruft sich dabei auf Kant, der (Relig. innerh. d. Gr. d. bl. Vernunft, 4. Stück, 2. Th., §. 4) auch das Bewußtseyn der Pflichtmässigkeit einer Handlung auf dem Gefühl beruhen lasse und einen Ketzerrichter zum Beispiel anführe, der nie ganz gewiß seyn könne, daß er an der Verurtheilung eines Ketzers zum Tode Recht thue.

*) Fichte sagt p. 216: „Es ist für jeden bestimmten Menschen in einer jeden Lage nur etwas Bestimmtes pflichtmässig, und man kann sagen, dies fordere das Sittengesetz in seiner Anwendung auf das Zeitwesen. Man bezeichne diese bestimmte Handlung oder Unterlassung mit X. Nun ist das praktische Vermögen kein theoretisches. Es selbst kann sonach dieses X nicht geben, sondern dasselbe ist durch die — hier frei reflectirende — Urtheilskraft zu suchen."

abscheulich! — Ich sage, er thut recht! Das Sittengesetz irrt nicht, doch seine Vernunft: diese hat ihm Objekte gemacht, die nicht existiren, nämlich einen eifrigen Gott, der verehrt seyn will: für ihn ist ein solcher Gott: also handelt er recht, formal recht: das Objekt, das Materiale der Handlung, der Ketzer, geht dabei zu Grunde; aber diese Welt der Objekte ist das Reich des Irrthums und des Zufalls: Beweis genug, daß an ihr nichts gelegen ist. — Daher aber, beiläufig, ist Fanatismus das größte Uebel, weil er nach dem Sittengesetz handelt, aber in Bezug auf fingirte Objekte, die er jenem genau verknüpft glaubt. Da sein Wille nicht, sondern bloß seine Vernunft irrt, ist ihm nur durch diese, also schwer, beizukommen; da hingegen der Verbrecher, dessen Wille sündigt, durch ein einziges In-sich-gehen bekehrt werden kann. Der Fanatische ist so unschuldig, als der mordende Nachtwandler.

Ein anderer Einwurf gegen mein spontanes Lautwerden des Sittengesetzes ist, daß wir oft grosse Zweifel haben, welche von zwei Handlungen die rechte sei. — Dies ist nur in zwei Fällen möglich:

1) Durch eine sogenannte Kollision der Pflichten. In diesem Reich des Zufalls nämlich kann es kommen, daß von zwei zu erfüllenden Pflichten nur eine erfüllt werden kann. Da bedenke ich, welche die größte ist; sind sie gleich, so erfülle ich die in Zeit und Raum am nächsten liegende. — Oft würde die Erfüllung einer Tugendpflicht eine Rechtspflicht verletzen: da lasse ich jene nach einiger Ueberlegung zurückstehn.

2) Ich zweifle oft und überlege genau, was Recht sei, wie weit in einer Sache meine Verpflichtung gehe: dies geschieht bloß darum, weil ich bloß die Rechtspflicht, nicht die Tugendpflicht erfüllen will, und ist ein Mangel an tugendhafter Gesinnung; sonst gebe ich, ohne lange zu wägen, dem noch den Rock, der um den Mantel mit mir rechtet.

Oft ist das Ueberlegen einer Pflicht ein blosses Suchen nach Entschuldigung, nachdem das Sittengesetz schon gesprochen.

Pag. 221, Nr. V. Ein Muster von Verkehrtheit! *)

---

*) Fichte sagt p. 221, Nr. V: „Nur zufolge des praktischen Triebes sind überhaupt für uns Objekte da: — ein sehr bekannter und

Pag. 241—250, Nr. III. Die gänzliche, nur Fichten mögliche Verkehrtheit dieses Abschnittes wird durch nichts in helleres Licht gestellt, als durch Jakob Böhms göttlichen Ausspruch: „Der also stille liegt in eignem Willen, als ein Kind im Mutterleibe, und lässet sich seinen inwendigen Grund, daraus der Mensch entsprossen ist, leiten und führen, der ist der Edelste und Reichste auf Erden.“ *)

---

mehrmals zur Genüge erwiesener Satz. Wir sehn hier nur auf folgenden Umstand: Mein Trieb ist beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung setze ich ein Objekt. Nun kann ich offenbar das Objekt nicht setzen und charakterisiren, ohne den Trieb bestimmt zu charakterisiren, den es beschränkt; denn ein bestimmtes Objekt ist gar nichts anderes und ist nicht anders zu beschreiben, denn als ein einen bestimmten Trieb beschränkendes. Ich erhalte dadurch die gegebenen Eigenschaften des Dinges, weil ich mich und das Ding in gegenseitige Ruhe versetze“ u. s. w.

*) Fichte beschreibt p. 241—250, Nr. III, den edel und großmüthig handelnden Charakter, der jedoch nicht aus Pflicht und Schuldigkeit so handelt, sondern lediglich, wie er *will*, weil seine Naturbeschaffenheit es so mit sich bringt. Dieser Charakter entspringe aus dem Triebe nach Selbständigkeit, als blos blindem Triebe. Die diesen leitende Maxime sei die „unbeschränkte und gesetzlose Herrschaft über alles außer uns.“ Diese Denkart gehe nicht aus auf Genuß, sondern ihr zwar nicht deutlich gedachter, aber dunkel die Handlung leitender Zweck sei der, daß unsere gesetzlose Willkühr über alles herrsche. *Diesem* Zwecke opfern wir den Genuß auf, und hinterher schmeicheln wir uns über unsere Uneigennützigkeit. Fichte schließt diesen Abschnitt mit den Worten: „Wird der Mensch als Naturwesen betrachtet, so hat diese Denkart einen Vorzug vor der vorher beschriebenen, wo alles nach dem sinnlichen Genusse, den es gewährt, geschätzt wird. Sie flößt, aus diesem Standpunkte angesehen, Bewunderung ein; da hingegen derjenige, der erst berechnet haben muß, was er dabei gewinnen werde, ehe er seine Hand rührt, verachtet wird. Sie ist und bleibt doch immer Unabhängigkeit von allem außer uns; ein Beruhen auf sich selbst. Man könnte sie *heroisch* nennen. Sie ist auch die gewöhnliche Denkart der Helden unserer Geschichte. — Betrachtet man sie aber in moralischer Rücksicht, so hat sie nicht den geringsten Werth, weil sie nicht aus Moralität hervorgeht. Ja, sie ist gefährlicher, denn die erste bloß sinnliche. Es wird durch sie zwar nicht das Princip der Sittlichkeit (denn ein solches ist in dieser Denkart gar nicht vorhanden), aber die Beurtheilung der materiellen Handlungen, die aus demselben Princip hervorgehen, verfälscht und verunreiniget, indem man sich

Pag. 251: „Darum weil sie es fordert“ *) — was heißt denn das? Der Grund zu dieser Verpflichtung liegt über allem Verstande. Also ist dies „darum weil sie es fodert“ nur ein Verweisen auf dasjenige in keinem Verstandesbegriff Ausgedrückte, was den in Nr. III beschriebenen Charakter leitet: höher als der wird nichts gefordert. Jener bedarf keines Verstandessatzes, Maxime, um sich auf dem rechten Wege zu halten, dieser hat einen: Das ist gleichgültig.

Pag. 379. Falsche Ableitung der Lüge.**)

---

gewöhnt, das Pflichtmässige als verdienstlich und edel zu betrachten. Der Zöllner und Sünder hat zwar keinen größern Werth, als der sich gerecht dünkende Pharisäer; denn beide haben nicht den mindesten Werth; aber der erstere ist leichter zu bessern, als der letztere.“

*) Fichte sagt p. 250, Nr. IV, daß der Mensch jenen (in Nr. III) beschriebenen Trieb nach absoluter Selbstständigkeit, der als blinder Trieb wirkend einen sehr unmoralischen Charakter hervorbringt, zum klaren Bewußtsein zu erheben habe, und der Trieb werde durch bloße Reflexion sich in demselben in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln. Alsdann p. 251: „Wie jede Reflexion das Reflectirte beschränkt, so wird auch er durch diese Reflexion beschränkt, und zufolge dieser Beschränkung aus einem blinden Triebe nach absoluter Kausalität ein Gesetz bedingter Kausalität. Der Mensch weiß nun, daß er etwas schlechthin soll. Soll nun dieses Wissen in Handlung übergehen, so wird dazu erfodert, daß der Mensch sich zur Maxime mache, stets und in jedem Falle zu thun, was die Pflicht fodert, darum weil sie es fodert.“

**) Schopenhauer meint hier die Fichte'sche Ableitung des Verbots zu lügen. Fichte sagt nämlich p. 379: „Ich muß das Bedingte wollen, die freie Kausalität meines Mitmenschen in der Sinnenwelt: ich muß sonach auch die Bedingung wollen: daß er eine richtige für seine Art der Kausalität hinlängliche Erkenntniß von derselben habe. Diese Richtigkeit seiner praktischen Kenntniß muß mir Zweck seyn, gerade so, in dem Maaße und aus dem Grunde, aus welchem die Richtigkeit meiner eigenen mir Zweck ist. Diese Disposition des Sittengesetzes negativ gedacht, geht aus ihr das Verbot hervor, den Andern absolut nicht zum Irrthume zu verleiten, ihn nicht zu belügen, noch zu betrügen u. s. w.“

Nach Schopenhauer beruht die Unrechtmäßigkeit der Lüge darauf, daß sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation ist. „Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; so kann ich alles dieses

Pag. 389. Lügen soll ich laut p. 379 bloß darum nicht, weil ich den Andern dadurch ausser Stand setze, mit Freiheit die Zwecke der Vernunft (!) zu befördern. Und daraus folgt hier (p. 389), daß ich nicht lügen soll, weil ich den Andern dadurch ausser Stand setze, die Zwecke der Vernunft mit Freiheit zu stöhren.*)

Pag. 392. Falsche Ableitung des Eigenthums.**)

---

auch durch List ausführen, indem ich seinem Intellekt falsche Motive vorschiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geschieht mittelst der Lüge, deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr also nur anhängt, sofern sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation, ist. Dies aber ist sie in der Regel." (S. die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. Aufl., S. 222.)

*) Fichte nennt die Vertheidigung der Nothlüge „das Verkehrteste, was unter Menschen möglich ist" (p. 386), und zeigt dann p. 387—389, daß die Rechtmässigkeit der Nothlüge, die aus dem bekannten Beispiel gefolgert wird: „Ein von seinem Feinde mit entblößtem Degen verfolgter Mensch verbirgt sich in euerer Gegenwart. Sein Feind kommt an und fragt euch, wo er sei. Sagt ihr die Wahrheit, so wird ein Unschuldiger ermordet" — Fichte zeigt, daß sich aus diesem Beispiele die Rechtmäßigkeit der Nothlüge nicht folgern lasse.

Schopenhauer hat seine entgegengesetzte Ansicht von der Nothlüge dargelegt in „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2. Aufl., S. 222, wo er sagt: „Wie ich, ohne Unrecht, also mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; so kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer scheint, es auch durch List. Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: so z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch List in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltsam abgezwungenes Versprechen nicht."

**) Fichte leitet p. 392 das Eigenthumsrecht folgendermaaßen ab: „Soll das vernünftige Wesen in seiner Wirksamkeit frei seyn, d. i. soll erfolgen in der Erfahrung, was es in seinem Zweckbegriffe sich dachte, so muß die Beschaffenheit alles dessen, was auf seine Zwecke Beziehung hat und einfließt, fortdauernd bleiben, wie das vernünftige Wesen dasselbe erkannt hat und in seinem Zweckbegriffe vorausgesetzt. Wird etwas, von dessen Fortdauer der Erfolg abhängt und dadurch bedingt ist, während des Handelns verändert, so wird auch der Effekt verändert, und es erfolgt nicht, was erfolgen sollte. Dieses auf mein Handeln sich Beziehende, gleichsam die Prämisse alles meines Handelns in der Sinnenwelt, von welcher dasselbe ausgeht, und welche es vor-

ausſetzt, kann, wenn ich unter mehreren freien Weſen lebe, nur ein Theil der Sinnenwelt ſeyn. Dieſer beſtimmte, meinen Zwecken unterworfene Theil der Welt heißt, wenn er durch die Geſellſchaft anerkannt und garantirt iſt (dieſe Anerkennung und Garantie iſt juridiſch und moraliſch nothwendig) mein Eigenthum."

Nach Schopenhauer entſteht das Eigenthumsrecht allein durch die Bearbeitung der Dinge. (S. Welt als Wille und Vorſtellung, I, §. 62 und II, Cap. 47.)

3. Zu Schelling.

a) Zu Schellings Weltseele. *)

Vorrede p. VIII, IX, stehen unverschämt plumpe Sophismen. **)

Pag. 7. Schelling weiß also nicht, daß Bewegung nur

*) F. W. J. Schelling von der Weltseele. Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus. Hamburg bei Friedrich Perthes, 1798.

**) Schelling sagt p. VIII und IX der Vorrede von dem Gegensatz zwischen Mechanismus und Organismus: „Was ist denn jener Mechanismus selbst, mit welchem, als mit einem Gespenst, ihr euch selbst schreckt? — Ist der Mechanismus Etwas für sich Bestehendes, und ist er nicht vielmehr selbst nur das Negative des Organismus? — Mußte der Organismus nicht früher seyn, als der Mechanismus, das Positive früher, als das Negative? Wenn nun überhaupt das Negative nur aus dem Positiven, — (Finsterniß nur aus Licht, Kälte nur aus Wärme), — nicht umgekehrt erklärbar ist, so kann unsere Philosophie nicht vom Mechanismus (als dem Negativen), sondern sie muß vom Organismus (als dem Positiven) ausgehen, und so ist freylich dieser so wenig aus jenem zu erklären, daß dieser vielmehr aus jenem erst erklärbar wird. — Nicht, wo kein Mechanismus ist, ist Organismus, sondern umgekehrt, wo kein Organismus ist, ist Mechanismus. Organisation ist mir überhaupt nichts anderes, als der aufgehaltene Strom von Ursachen und Wirkungen. Nur wo die Natur diesen Strom nicht gehemmt hat, fließt er vorwärts (in gerader Linie). Wo sie ihn hemmt, kehrt er (in einer Kreislinie) in sich selbst zurück" u. s. w.

der Materie zukommt, daß nur sie das Bewegliche im Raume ist, nicht blosse immaterielle Kräfte, deren Thätigkeit bloß bildlich Bewegung zu nennen ist, die aber die Bedingung aller Ruhe so gut als aller Bewegung sind.*)

Pag. 8 wird die Materialität des Lichts aus seiner Ponderabilität, und pag. 9 seine Ponderabilität aus seiner Materialität bewiesen.**)

Pag. 31. Kein verbrennlicher Körper durchsichtig? — Der Diamant ist der allerverbrennlichste! — Wasserstoffgas ebenfalls! — Und jener Satz ist Gesetz, aus dem wieder andere Gesetze und viel Weisheit abgeleitet wird!***)

---

*) Schelling sagt p. 7: „Denn jede Materie erfüllt ihren bestimmten Raum nur durch eine Wechselwirkung entgegengesetzter Kräfte; daß sie also denselben Raum permanent erfüllen, d. h. daß der Körper in seinem Zustand beharrt, kann man nicht erklären, ohne jene Kräfte als in jedem Moment gleich thätig anzunehmen, wodurch dann das Unding von absoluter Ruhe von selbst verschwindet. Jede Ruhe, also auch jedes Beharren eines Körpers ist lediglich relativ. Der Körper ruht in Bezug auf diesen bestimmten Zustand der Materie; so lange dieser Zustand fortdauert (so lange z. B. der Körper fest oder flüssig ist), werden die bewegenden Kräfte den Raum mit gleicher Quantität, d. h. sie werden denselben Raum ausfüllen, und insofern wird der Körper zu ruhen scheinen, obgleich daß dieser Raum continuirlich erfüllt wird, nur aus einer continuirlichen Bewegung erklärbar ist."

**) Schelling sagt p. 8 und 9: „Was das Licht in den Schranken der Materie zurückhält, was seine Bewegung endlich, und zum Gegenstand der Wahrnehmung macht, ist seine Ponderabilität. Wenn einige Naturlehrer das Licht selbst oder einen Theil desselben als imponderabel annehmen, so sagen sie damit nichts, als daß im Licht eine große Expansivkraft (bei welcher, als einer ursprünglichen, zuletzt alle unsere Erklärungen stehen bleiben) wirksam seye. Allein da diese Expansivkraft niemals über die Schranken der Materie treten, d. h. niemals absolut werden kann, so kann die Schwere in einer Materie, wie im Lichte, zwar als verschwindend, niemals aber als völlig verneint betrachtet werden."

***) Schelling sagt p. 31: „Man kann als Gesetz aufstellen, daß kein Körper durchsichtig ist, der verbrennlich ist, d. h. der gegen das Oxygene grosse Anziehung beweist."

Pag. 35 wird gar feierlich von jenem plumpen Mißgriff gesagt: „Wir haben erwiesen" —!!!!*)

Pag. 37. Auf den Gipfeln können keine Quellen seyn.**)

Pag. 39. Wärme desoxydirt nicht ohne einen dritten Stoff? Wird Braunstein, Queckſilberoxyd u. a. m. nicht durch bloſſe Wärme reducirt?!***)

Pag. 55 unten: „Nun muß es aber in jedem Körper ein Maximum jener Zurückſtoßung geben" — — —†). Wie wenn ich einen unſchmelzbaren feuerbeſtändigen Körper, z. B. Kohle, im luftleeren oder mit azotiſchem Gas gefüllten Raume zu erhitzen fortfahre? — — —

---

*) Schelling ſagt p. 35: „Wir haben erwieſen, daß alle durchſichtige Körper die negative Materie des Lichts zurückſtoßen, und daß ſie eben deswegen, weil ſie dem Licht das Oxygene nicht entziehen können, durchſichtig ſind. Eben dieſe durchſichtigen Körper nun können vom Licht beinahe gar nicht, oder nur äußerſt langſam erwärmt werden."

**) Schelling ſagt p. 37: „Da auf den höchſten Bergen urſprünglich reiche Quellen und überhaupt eine Menge Waſſer vorhanden war, ſo mußte der erſte Winter ſchon ſie mit einer anſehnlichen Eismaſſe bepanzern, da hingegen in tiefer liegenden Regionen nur einzelne Gegenden von Eis überzogen wurden."

***) Schelling ſagt p. 39: „Das Licht hat ausſchließlich die Fähigkeit, oxydirte Körper wieder herzuſtellen. Die Wärme bewirkt daſſelbe, aber nicht ohne Beytritt eines dritten Stoffes, der das Oxygene aufnimmt; die Wärmematerie ſelbſt hat für das Oxygene keine Capacität; es iſt die Materie, die dem Licht angehört. Das Licht nimmt es auf, für ſich ſelbſt, und zerſetzt es ohne Mitwirkung eines Dritten."

†) Schelling ſagt p. 55: „Dieſes Geſetz: daß mit der Oxydation die Zurückſtoßungskraft des Körpers gegen die Wärme vermindert wird, öffnet uns den Weg zu einer vollſtändigen Conſtruction des Verbrennens als einer chemiſchen Erſcheinung. Jedem Verbrennen geht eine Erhöhung der Temperatur vorher. Durch dieſe wird die Zurückſtoßungskraft des Körpers erregt, und ſomit ſeine Capacität vermindert. Denn was heißt einen Körper erwärmen? Nichts anderes, als ſein urſprüngliches Wärmeprincip bis zu dem Grade erregen, daß es die fremde gegen den Körper ſtrömende Wärmematerie zurückwirft. Indem der Körper dies thut, fühlen wir uns durch ihn erwärmt; er treibt die Wärme gegen Körper von gröſſerer Capacität, z. B. das Thermometer. Nun muß es aber in jedem Körper ein Maximum jener Zurückſtoßung geben" u. ſ. w.

Auch wäre nach Schellings Hypotheſe ein mit dem Oxygen völlig geſättigter Körper durchaus nicht zu erwärmen.

Pag. 59 unten. Eis kann allerdings aufs Thermometer wirken, indem es von —40° bis 0° ſteigt. *)

Pag. 70. Es giebt wohl keinen ſchlechtern Wärmeleiter als die Kohle, und ſie iſt ganz verbrennlich. **)

Pag. 89. „— — — heiligſten Naturglauben" — — — hier ſpricht ſich der Materialismus rein aus. ***)

Pag. 116. Auf eine poſitive Wirkung des Azots der Luft leitet vielleicht folgendes Problem. — Woher das viele Azot, das den Grundbeſtandtheil aller thieriſchen Körper ausmacht, in ſolchen Thieren, die lauter Gras freſſen, das bekanntlich kein Azot enthält? in Pferden auf der Weide u. a.? †)

---

*) Schelling ſagt p. 59: „Die Wärme, die ſich mit dem ſchmelzenden Eis verbindet, kann nicht auf das Thermometer wirken, ſie iſt wie verſchwunden. Die Urſache iſt, daß das Eis keine Zurückſtoßungskraft gegen die Wärmematerie beweiſt, und alſo ſo lange Wärme aufnimmt, bis durch dieſe Wärme ſelbſt ſeine Zurückſtoßungskraft erſt erregt wird. Es iſt alſo unmöglich, daß es mit dieſer Wärme auf andere Körper, etwa aufs Thermometer wirke" u. ſ. w.

**) Schelling ſagt p. 70: „Unter den phlogiſtiſchen Körpern werden diejenigen die beſten Wärmeleiter ſeyn, die im höchſten Grade erregbar ſind, d. h. nach dem Obigen, die am ſchwerſten verbrennen, die Metalle, und unter dieſen z. B. das Silber u. ſ. w., die ſchlechteſten Wärmeleiter diejenigen, die durch Wärme am wenigſten erregbar ſind, d. h. die leicht verbrennlichen Körper, wie Wolle, Stroh, Federn u. ſ. w."

***) Schelling ſagt p. 89: „Es iſt das Hauptverdienſt der experimentirenden Phyſik, daß ſie allmählig alle verborgenen Urſachen verbannt hat, und in den Körpern nichts zuläßt, was nicht aus ihnen ſichtbar entwickelt wird, oder durch Zerſetzung darſtellbar iſt. Wenn man bedenkt, daß die älteſte und eben deßwegen natürlichſte Meinung die wirkſamſten Materien überall verbreitet annahm, wird man die Entdeckung, daß die Quelle des Lichts in der umgebenden Luft liege, als den erſten Anfang der Rückkehr zu dem älteſten und heiligſten Naturglauben der Welt anſehen."

†) Schelling ſagt p. 116. „Sollte das Azote der Atmoſphäre wirklich nur zu dem Ende da ſeyn, daß nicht eine reine Aetherluft unſere Lebenskraft erſchöpfe, oder ſollte die Stickluft noch unbekannte Eigenſchaften und irgend einen poſitiven Zweck haben?"

Pag. 195. Der Schluß, mit dem dies Corollarium anhebt, ist eines realistischen Scholastikers werth; ein solcher würde ganz wie hier Schelling sagen: animantia omnia non vivunt nisi per vitalitatem. Id quod omnia participant, non potest esse in singulo aliquo. Ergo vitalitas extra animans quodlibet posita est. — Dasselbe läßt sich nur von jedem Prädikat behaupten, das mehreren Dingen zukommt. *)

---

b) Zu Schellings System des transscendentalen Idealismus. **)

Pag. 2 und p. 5 A und B: — „das mit ihm übereinstimmt" — diese Worte sind für mich ohne Sinn, wie auch p. 2 oben die Worte: „ein wechselseitiges Zusammentreffen". ***) Man versuche doch nur, sich das Gegentheil zu denken, ein Objektives, das nicht mit dem Subjektiven übereinstimmt: es ist so unmöglich wie ein dreieckiger Cirkel.

---

*) Schelling sagt p. 195 am Anfang des 1. Corollariums: „Das Leben selbst ist allen lebenden Individuen gemein; was sie von einander unterscheidet, ist nur die Art ihres Lebens. Das positive Princip des Lebens kann daher keinem Individuum eigenthümlich seyn, es ist durch die ganze Schöpfung verbreitet, und durchdringt jedes einzelne Wesen als der gemeinschaftliche Athem der Natur. — So liegt — wenn man uns diese Analogie verstattet — was allen Geistern gemein ist, außerhalb der Sphäre der Individualität (es liegt im Unermeßlichen, Absoluten); was Geist von Geist unterscheidet, ist das negative, individualisirende Princip in jedem."

**) System des transscendentalen Idealismus von Friedr. Wilh. Joseph Schelling. Tübingen, Cotta'sche Buchhandl. 1800.

***) Schelling sagt p. 2 oben: „In jedem Wissen ist ein wechselseitiges Zusammentreffen beider (des Bewußten und des an sich Bewußtlosen) nothwendig; die Aufgabe ist, dieses Zusammentreffen zu erklären." Alsdann stellt er p. 2 und 5 die zwei Fälle auf, die hier allein möglich seien: „A. Entweder wird das Objektive zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjektives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? — B. Oder das Subjektive wird zum Ersten gemacht, und die Aufgabe ist die: wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?"

Und hier muthmaaße ich das πρωτον ψευδος der Naturphiloſophie. Die Baſis unſers Bewußtſeyns, das Zerfallen deſſelben in Subjektives und Objektives, will ſie „erklären", d. h. auf Geſetze zurückführen, nach denen es ſo und nicht anders ſeyn muß: woher aber dieſe holen? Aus dem Verſtand! Sie verſteht nicht, daß, wenn Kant ſagt: „Die Geſetze des Verſtandes und der reinen Sinnlichkeit gehen nicht auf Dinge an ſich" — dieſes bedeute: ſie ſind keine abſolute Geſetze, ſondern bedingte, und ihre Bedingung iſt unſer empiriſches Bewußtſeyn. Nun iſt aber Bedingung unſers empiriſchen Bewußtſeyns das Zerfallen deſſelben in Subjekt und Objekt. (Ich ſage Bedingung, welches aber hier nicht heißt Urſache, nicht heißt ein nothwendig vorhergehen Müſſendes, denn verſtände ich es ſo, ſo würde ich, wie Schelling, transſcendent, d. h. wendete eine nur innerhalb des empiriſchen Bewußtſeyns geltende Beſtimmung [die Succeſſion der Kauſalität] an auf das ganze Bewußtſeyn, durch welches jene Beſtimmung eben bedingt iſt; ſondern Bedingung des Bewußtſeyns heißt hier ein mit dem Bewußtſeyn zugleich Gegebenes, mit ihm Identiſches, nach dem Satz des Widerſpruchs aus ihm Folgendes, durch kein ſynthetiſches, ſondern durch ein analytiſches Urtheil Nothwendiges.) Dies zugeſtanden, iſt die Frage: ob das Subjektive dem Objektiven als ſeine Urſache vorhergehe, oder umgekehrt? (welche Frage Schelling zur Hauptaufgabe der Philoſophie macht) — Unſinn. Denn Prius und Posterius, Urſach und Wirkung, ſetzen ſchon empiriſches Bewußtſeyn, alſo Subjekt und Objekt als ihre Bedingung voraus. Pag. 2 ſagt Schelling, daß, um zu dieſer Unterſuchung zu ſchreiten, man das nothwendige Zugleichſeyn von Subjekt und Objekt aufheben und Eins als das Erſte, ohne das Andere, ſetzen müſſe.*) Das hieße aber das

*) Schelling fährt p. 2, nachdem er das Erklären des Zuſammentreffens von Subjekt und Objekt im Wiſſen als Aufgabe hingeſtellt, fort: „Im Wiſſen ſelbſt — indem ich weiß — iſt Objektives und Subjektives ſo vereinigt, daß man nicht ſagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es iſt hier kein Erſtes und kein Zweites, beide ſind gleichzeitig und Eins. — Indem ich dieſe Identität erklären will, muß ich ſie ſchon aufgehoben haben. Um ſie zu erklären,

Bewußtſeyn aufheben: daher dies Poſtulat nicht zugeſtanden werden darf, weil es ein Widerſprechendes und Unmögliches fordert. Der Begriff Subjekt nämlich hat nur ein einziges Merkmal, nämlich, daß es Objekte wahrnehme: ſo hat der Begriff Objekt auch nur ein einziges Merkmal, nämlich, daß es von einem Subjekt wahrgenommen werde. Ein Begriff iſt mit der Summe ſeiner ſämmtlichen Merkmale identiſch: hat er nur Eins, und es wird gefordert, dieſes eine aufzuheben und ihn dennoch zu denken, ſo wird Widerſprechendes gefordert.

Pag. 12 oben. Hier iſt die Bruſtwehr, hinter die ſich Fichte und Schelling verbergen vor allen Argumenten: ſie behaupten, etwas Apartes zu ſehn, was kein Menſch ſieht, als ſie und ihre — ianer.*) Aber ſchießen ſie Machtſprüche heraus, ſo muß man wieder Machtſprüche hineinſchießen. Ich ſage, jene transſcendentale Betrachtungsart iſt Traum oder Trug. Man kann wohl ſeine Aufmerkſamkeit auf etwas richten, worauf ſolche gewöhnlich nicht gerichtet wird (obgleich die menſchliche Aufmerkſamkeit wohl ſchon alles durchſtöbert hat), aber etwas in's Bewußtſeyn bringen, was urſprünglich gar nicht darin vorkommt, iſt unmöglich. Daß ihre Beobachtung der Handlungsart des transſcendentalen Ich erlogen iſt, ſieht man daraus, daß jene Handlungsart als nach den Geſetzen des empiriſchen Ich ge-

---

muß ich, da mir auſſer jenen beiden Faktoren des Wiſſens (als Erklärungsprincip) ſonſt nichts gegeben iſt, nothwendig den Einen dem Andern vorſetzen, von dem Einen ausgehen, um von ihm auf den Andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, iſt durch die Aufgabe nicht beſtimmt."

*) Pag. 11 unten ſagt Schelling: „Im gemeinen Handeln wird über dem Objekt der Handlung das Handeln ſelbſt vergeſſen; das Philoſophiren iſt auch ein Handeln, aber nicht ein Handeln nur, ſondern zugleich ein beſtändiges Selbſtanſchauen in dieſem Handeln." Alsdann fährt er p. 12 oben fort: „Die Natur der transſcendentalen Betrachtungsart muß alſo überhaupt darin beſtehen, daß in ihr auch Das, was in allem andern Denken, Wiſſen oder Handeln das Bewußtſeyn flieht, und abſolut nicht-objektiv iſt, zum Bewußtſeyn gebracht und objektiv wird, kurz, in einem beſtändigen ſich-ſelbſt-Objekt-werden des Subjektiven."

ſchehend von ihnen beſchrieben wird, und dieſe Geſetze ſind erſt da, wo ſchon das empiriſche Bewußtſeyn mit Subjekt und Objekt iſt. Daß das Subjekt ſich ſelbſt Objekt werde, iſt der ungeheuerſte Widerſpruch, der je erſonnen iſt: denn Objekt und Subjekt laſſen ſich nur, eines in Beziehung auf das andere denken, dieſe Beziehung iſt ihr einziges Merkmal, nach deſſen Aufhebung ihr Begriff leer iſt. Soll nun das Subjekt Objekt werden, ſo ſetzt es als Objekt wieder ein Subjekt voraus — woher ſoll dieſes kommen?

Pag. 12 unten: „Wie das Wiſſen möglich?“ *) — Sprichſt du von möglich, ſo ſetzeſt du ſchon das ganze Wiſſen, d. i. die ganze Verſtandeswelt voraus, denn nur da giebt es ein möglich und unmöglich.

Pag. 14.**) Auf A iſt die Antwort, daß Seyn, vom

---

*) Schelling ſagt p. 12 unten: „Die Transſcendental-Philoſophie hat zu erklären, wie das Wiſſen überhaupt möglich ſei, vorausgeſetzt, daß das Subjektive in demſelben als das Herrſchende oder Erſte angenommen werde.“

**) Schelling ſtellt pag. 14 fg. unter A und B die beiden, dem menſchlichen Verſtand tief eingegrabenen urſprünglichen Ueberzeugungen auf, die das Problem der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie bilden. Die erſte (unter A dargeſtellte) Ueberzeugung iſt, „daß nicht nur unabhängig von uns eine Welt von Dingen außer uns exiſtire, ſondern auch, daß unſere Vorſtellungen ſo mit ihnen übereinſtimmen, daß an den Dingen nichts anders iſt, als was wir an ihnen vorſtellen.“ „Durch dieſe erſte und urſprünglichſte Ueberzeugung iſt die erſte Aufgabe der Philoſophie beſtimmt: zu erklären, wie Vorſtellungen abſolut übereinſtimmen können mit ganz unabhängig von ihnen exiſtirenden Gegenſtänden? — Da auf der Annahme, daß die Dinge gerade das ſind, was wir an ihnen vorſtellen, daß wir alſo allerdings die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind, die Möglichkeit aller Erfahrung beruht (denn was wäre die Erfahrung, und wohin würde ſich z. B. die Phyſik verirren, ohne jene Vorausſetzung der abſoluten Identität des Seyns und Erſcheinens?), — ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe identiſch mit der theoretiſchen Philoſophie, welche die Möglichkeit der Erfahrung zu unterſuchen hat.“

„B. Die zweite eben ſo urſprüngliche Ueberzeugung iſt, daß Vorſtellungen, die ohne Nothwendigkeit, durch Freiheit, in uns entſtehen, aus der Welt des Gedankens in die wirkliche Welt übergehen und objektive Realität erlangen können.“ „Durch dieſe zweite

Objekt gebraucht, nichts weiter heißt, als Erſcheinen, vorgeſtellt werden; daß die Trennung von beiden ein Irrthum der transſcendent werdenden Vernunft iſt, die beide trennt, um ſie durch ein Kauſal-Verhältniß wieder zu vereinen.

Auf B iſt die Antwort: Daß Vorſtellungen, die ohne Nothwendigkeit entſtanden, in der objektiven Welt Realität erlangen, iſt, ſo ſchlechthin geſagt, nicht wahr: ſondern nur Vorſtellungen von Verhältniſſen der Dinge in der objektiven Welt können dieſe Verhältniſſe bewirken, und das daher, weil unſer empiriſches Ich ſelbſt ein Objekt iſt, und als ſolches Kauſalität hat, wie jedes Objekt; daß aber das Subjekt mit Freiheit dieſe Kauſalität beherrſcht, gehört in ein andres Kapitel. Die Gegenſtände ſind unveränderlich beſtimmt, ihre Verhältniſſe wechſeln nach dem Geſetz der Kauſalität, welches ſich auch über unſer Ich, ſofern wir ſolches erkennen, d. h. ſofern es Objekt iſt, erſtreckt.

Pag. 38.*) Der Satz A = A iſt allerdings durch etwas Objektives bedingt, nicht durch ein beſtimmtes Objekt, aber doch durch ein Objekt im Allgemeinen: ſein Sinn nämlich iſt: denke

---

Ueberzeugung iſt ein zweites Problem beſtimmt, dieſes: wie durch ein bloß Gedachtes ein Objektives veränderlich ſei, ſo daß es mit dem Gedachten vollkommen übereinſtimme? Da auf jener Vorausſetzung die Möglichkeit alles freyen Handelns beruht, ſo iſt die Auflöſung dieſer Aufgabe praktiſche Philoſophie."

*) Pag. 38 fg. auf die Frage nach dem, was man unbedingt wiſſe? ſagt Schelling: „Unbedingt weiß ich nur das, deſſen Wiſſen einzig durch das Subjektive, nicht durch ein Objektives bedingt iſt. — Nun wird behauptet, nur ein ſolches Wiſſen, was in identiſchen Sätzen ausgedrückt iſt, ſei allein durch das Subjekt bedingt. Denn in dem Urtheil A = A wird ganz von dem Inhalt des Subjekts A abſtrahirt. Ob A überhaupt Realität hat, oder nicht, iſt für dieſes Wiſſen ganz gleichgültig. Wenn nun alſo ganz von der Realität des Subjekts abſtrahirt wird, ſo wird A betrachtet, bloß in ſofern es in uns geſetzt, von uns vorgeſtellt wird; ob dieſer Vorſtellung etwas außer uns entſpreche, wird gar nicht gefragt. Der Satz iſt evident und gewiß, ganz abgeſehen davon, ob A etwas wirklich exiſtirendes, oder bloß eingebildetes, oder ſelbſt unmögliches iſt. Denn der Satz ſagt nur ſo viel: indem ich A denke, denke ich nichts anderes, als A. Das Wiſſen in dieſem Satz iſt alſo bloß durch mein Denken (das Subjektive) bedingt, d. h. nach der Erklärung, es iſt unbedingt."

ich irgend ein bestimmtes Objekt (ein Etwas mir dem Subjekt gegenüber), so kann ich es nicht zugleich verläugnen (mir nichts gegenüber denken). Der Satz ist also bedingt durch die Voraussetzung eines Objekts. Durch diese Voraussetzung ist wieder das Subjekt bedingt, so gut wie das Objekt durch das Subjekt.

„Das Wissen in diesem Satz", heißt es, „ist bloß durch mein Denken bedingt." — Aber dein Denken eines Objekts als Objekts in abstracto ist bedingt durch die ein Mal vorhergegangene sinnliche Wahrnehmung eines Objekts in concreto.

Pag. 44.*) Nego ac pernego! Das Selbstbewußtseyn ist nicht „der Akt, wodurch das Denkende unmittelbar zum Objekt wird"! — Das Selbstbewußtseyn ist das Bewußtseyn des Subjekts als Subjekts, welches vom Bewußtseyn jedes Objekts so verschieden ist, daß kein größrer Gegensatz gedacht werden kann: durch diesen grossen Gegensatz wird erst ein Objekt möglich; aber umgekehrt durch das Bewußtseyn des Objekts wird erst das des Subjekts möglich.

Daß das Subjekt sich nie Objekt werden kann, folgt aus der einfachen Wahrheit, daß dann nichts mehr da wäre, dem dies Objekt Objekt wäre.

Pag. 50. „Das Ich ist nichts als das Wissen von sich selbst."**) — O ja, aber dies ist ein nur mittelbares Wissen! Nur dadurch, daß ich von den Dingen weiß, weiß ich von mir. — Von den Dingen weiß ich also unmittelbar und von mir

---

Pag. 44 sagt Schelling: „Daß im Selbstbewußtseyn Subjekt und Objekt des Denkens Eins seyen, kann jedem nur durch den Akt des Selbstbewußtseyns selbst klar werden. Es gehört dazu, daß man zugleich diesen Akt vornehme, und in diesem Akt wieder auf sich reflektire. — Das Selbstbewußtseyn ist der Akt, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Objekt wird, und umgekehrt, dieser Akt und kein anderer ist das Selbstbewußtseyn."

**) Pag. 50 sagt Schelling, daß durch das Wissen des Ichs von sich selbst das Ich selbst (als Objekt) erst entsteht. „Denn da das Ich (als Objekt) nichts anders ist, als eben das Wissen von sich selbst, so entsteht das Ich eben nur dadurch, daß es von sich weiß; das Ich selbst also ist ein Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) producirt."

mittelbar? Ja; aber die Dinge sind nur, sofern ich von ihnen weiß.

Pag. 55, i, ist die Krone alles Unsinns. *)

Pag. 58: „Das Unbedingt-Gewisse kann nur im Nichtobjektiven liegen." **) — Wenn ich vom Objektiven sage, „es ist objektiv", so ist das so unbedingt gewiß, als wenn ich vom Subjekt sage, „es ist Subjekt". Zwar ist die Art des Seyns eine zwiefache, denn Seyn wird ausgesagt vom Objekt und dem Subjekt, karakteristisch ist daher fast in allen Sprachen das sum vom est unterschieden, meine Aussage aber von beiden ist wahr, d. h. der Erscheinung, dem durch äussern und innern Sinn Wahrgenommenen entsprechend.

2) ***) Gerade, daß das Kind sich anfänglich so nennt, wie es sich von Andern nennen hört, beweist, daß es sich nur als Objekt erkenne, und weiter bezeichnet der Name Ich nachher auch nichts: denn das Subjekt erkennt sich nicht. Siehe meine Anmerkung zu p. 44.

---

*) Pag. 55, i steht: „Was uns durch den ursprünglichen Akt der intellektuellen Anschauung entsteht, kann in einem Grundsatz ausgedrückt werden, den man ersten Grundsatz der Philosophie nennen kann. — Nun entsteht uns aber durch intellektuelle Anschauung das Ich, in sofern es sein eigen Produkt, Producirendes zugleich und Producirtes ist. Diese Identität zwischen dem Ich, in sofern es das Producirende ist, und dem Ich als Producirtem, wird ausgedrückt in dem Satz Ich=Ich, welcher Satz, da er Entgegengesetzte sich gleich setzt, keineswegs ein identischer, sondern ein synthetischer ist."

**) Pag. 58 steht: „Das Unbedingt-Gewisse kann für sie (d. i. für die Wissenschaft des Wissens) nur in dem absolut Nichtobjektiven liegen, welches auch die Nichtobjektivität der identischen Sätze (als der einzig unbedingt gewissen) beweist."

***) Diese zweite Einwendung Schopenhauer's bezieht sich auf das von Schelling, p. 58 unten, Gesagte: „Kant findet es in seiner Anthropologie merkwürdig, daß dem Kind, sobald es anfange, von sich selbst durch Ich zu sprechen, eine neue Welt aufzugehen scheine. Es ist dies in der That sehr natürlich; es ist die intellektuelle Welt, die sich ihm öffnet, denn was zu sich selbst Ich sagen kann, erhebt sich eben dadurch über die objektive Welt, und tritt aus fremder Anschauung in seine eigene."

Pag. 63—79. Hier ſteht die Quinteſſenz des Mährchens der Wiſſenſchaftslehre. *)

Ich kenn' es wohl, ſo klingt das ganze Buch,
Ich habe manche Zeit damit verloren;
Denn ein vollkommner Widerſpruch
Bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren.

Daß nach Kants Erſcheinung es möglich geweſen iſt, ſich zu vermeſſen, nach Geſetzen der Räumlichkeit und andern für die Erfahrung geltenden Das demonſtriren zu wollen, was der überſinnliche Grund alles Bewußtſeyns, für welches erſt Erfahrung möglich iſt, ſeyn ſoll — iſt einer der tollſten Exceſſe des menſchlichen Geiſtes.

Bei der ganzen Demonſtration, wie bei aller Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie, wird Aufhebung der 4 logiſchen

---

*) Pag. 63—79 enthält die „allgemeine Deduction des transſcendentalen Idealismus." Die Stellen dieſes Abſchnitts, die Schopenhauer oben beſonders citirt, ſind folgende:

Pag. 68a: „Iſt das Ich nicht urſprünglich Objekt, ſo iſt es das Entgegengeſetzte des Objekts. Nun iſt aber alles Objektive etwas Ruhendes, Fixirtes, das ſelbſt keiner Handlung fähig, ſondern nur Objekt des Handelns iſt. Alſo iſt das Ich urſprünglich nur Thätigkeit. — Ferner im Begriff des Objekts wird der Begriff eines Begränzten oder Beſchränkten gedacht. Alles Objektive wird eben dadurch, daß es Objekt wird, endlich. Das Ich alſo iſt urſprünglich (jenſeits der Objektivität, die durch das Selbſtbewußtſeyn darein geſetzt wird), unendlich — alſo unendliche Thätigkeit."

Pag. 75: „Das Ich iſt begränzt nur dadurch, daß es unbegränzt iſt. Man ſetze, dem Ich werde eine Gränze geſetzt ohne ſein Zuthun. Dieſe Gränze falle in jeden beliebigen Punkt C. Geht die Thätigkeit des Ichs nicht bis zu dieſem Punkt, oder gerade nur bis zu dieſem Punkt, ſo iſt es keine Gränze für das Ich. Allein, daß die Thätigkeit des Ichs auch nur bis zu dem Punkte C gehe, kann man nicht annehmen, ohne daß es urſprünglich ins Unbeſtimmte hin, d. h. unendlich thätig ſei. Der Punkt C exiſtirt alſo für das Ich ſelbſt nur dadurch, daß es über ihn hinausſtrebt, aber jenſeits dieſes Punktes liegt die Unendlichkeit, denn zwiſchen dem Ich und der Unendlichkeit liegt nichts, als dieſer Punkt. Alſo iſt das unendliche Streben des Ichs ſelbſt Bedingung, unter welcher es begränzt wird, d. h. ſeine Unbegränztheit iſt Bedingung der Begränztheit."

Grundgesetze stillschweigend vorausgesetzt: ausserdem ist die unverschämteste Willkührlichkeit in den Schlüssen in fast jedem Beweis (z. B. p. 68a) handgreiflich, und es daher nicht der Mühe werth, solche einzeln aufzuzeigen, die Albernheiten ernsthaft zu behandeln, und die Fehler der Durchführung zu tadeln, da die ganze Basis in der Luft schwebt. Doch merke ich ein Beispiel jener Fehler an: der erste grosse Absatz p. 75 sagt so viel als: wenn ein abgeschossener Pfeil über irgend ein bestimmtes Ziel fliegt, so folgt daraus, daß er in's Unendliche fliege: denn „jenseits dieses Punktes liegt die Unendlichkeit."

Pag. 146 stehn, zum Gelächter künftiger Zeit, die Anmaaßungen der Wissenschaftslehre! *)

Seht ihr denn nicht, daß Entstehen, Werden, eine Zeit voraussetzt, daß diese, wie auch alle Gesetze, nach denen jenes Werden in euren Demonstrationen erfolgt, bedingt sind, nicht bloß durch eine Intelligenz (die doch erst werden soll), sondern durch eine gerade auf solche Weise, wie wir, sinnlich bedingte Intelligenz! daß, wenn man nicht durch Anwendung des einzigen Begriffs der Kausalität auf einen Weltschöpfer schließen darf, man noch viel weniger durch Anwendung aller Verstandesbegriffe, dazu des der Zeit und noch mehr des des Raumes (die Basis eurer Demonstration) die Intelligenz, die Bedingung alles Seyns und Wissens, darf entstehen lassen!

Pag. 177—185 werden Magnetismus, Elektricität, chemischer Proceß und Galvanismus a priori deducirt: nicht ohne

---

*) Schelling sagt p. 146: „Mit der Empfindung selbst schon ist ein Widerspruch in das Ich gesetzt. Es ist beschränkt zugleich und über die Schranke hinausstrebend. Dieser Widerspruch kann nicht aufgehoben werden, er kann aber auch nicht fortdauern. Er kann also nur vereinigt werden durch eine dritte Thätigkeit. Diese dritte Thätigkeit ist eine anschauende überhaupt, denn es ist das ideelle Ich, was hier als begränzt werdend gedacht wird. Aber dieses Anschauen ist ein Anschauen des Anschauens, denn es ist ein Anschauen des Empfindens. — Das Empfinden ist selbst schon ein Anschauen, nur ein Anschauen in der ersten Potenz. Das jetzt abgeleitete Anschauen ist also ein Anschauen in der zweiten Potenz, oder, was dasselbe ist, ein productives Anschauen."

Witz, doch mit solchen Willkührlichkeiten, daß der Leser ahnden muß, man mache ihn zum Narren.*)

Pag. 280 unten: „Den Raum bloß in uns anschauen“ **) — ist Unsinn. Denn sobald ein Raum und ein Objekt (hier das Individuum) gesetzt ist, muß, wenn der Raum Raum und nicht ein Unding seyn soll, das Objekt in ihm, nicht er im Objekt seyn. Der Zustand, den Schelling gleich darauf als möglich beschreibt und der eine Vorstellung geben soll, wie der Raum in uns seyn sollte, giebt diese nicht, sondern setzt bloß, daß nicht viele Individuen und Objekte, sondern nur ein organisirtes Individuum und dies zugleich das einzige Objekt wäre. Dies aber läßt sich nicht anders denken, als im Raum, vom leeren Raum

---

*) Schelling deducirt p. 177—185 die drei Grundkräfte der Materie aus den drei Dimensionen. Der ersten Dimension, der Länge, entspricht der Magnetismus, der zur Länge hinzukommenden Breite die Elektricität, der zu beiden hinzukommenden Dicke der chemische Prozeß. Schließlich sucht er, statt des speciellern Ausdrucks chemischer Prozeß, einen allgemeinern, in welchem a priori eine Triplicität von Kräften erkennbar sei. Ein solcher ist ihm der Galvanismus, welches nicht ein einzelner Prozeß, sondern der allgemeine Ausdruck für alle in's Produkt übergehende Prozesse ist.

**) Schelling sagt p. 280: „So lange nicht die Handlung des Producirens rein und abgesondert vom Producirten uns zum Objekt wird, existirt alles nur in uns, und ohne jene Trennung würden wir wirklich alles bloß in uns selbst anzuschauen glauben. Denn daß wir die Objekte im Raume anschauen müssen, erklärt noch nicht, daß wir sie ausser uns anschauen, denn wir könnten auch den Raum bloß in uns anschauen, und ursprünglich schauen wir ihn wirklich bloß in uns an. Die Intelligenz ist da, wo sie anschaut, wie kommt sie denn nun dazu, die Objekte ausser sich anzuschauen? Es ist nicht einzusehen, warum uns nicht die ganze Aussenwelt wie unser Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, unmittelbar gegenwärtig zu seyn glauben. So wie wir unsern Organismus, auch nachdem sich die Aussendinge von uns getrennt haben, in der Regel gar nicht ausser uns anschauen, wenn er nicht durch eine besondere Abstraktion von uns unterschieden wird, so könnten wir auch die Objekte ohne ursprüngliche Abstraktion nicht als von uns verschieden erblicken. Daß sie also von der Seele gleichsam sich ablösen und in den Raum ausser uns treten, ist nur durch die Trennung des Begriffs vom Produkt, d. h. des Subjektiven vom Objektiven überhaupt möglich.“

umgeben, und nicht der Raum in ihm, welches ein durchaus undenkbares ist. — Wenn Kant sagt: „Wir tragen den Raum in uns", so heißt dies, der Raum ist eine durch unsere sinnliche Natur bedingte Anschauungsform. Vergleiche Schellings Philosophische Schriften, Bd. I, p. 256 und meine Anmerkung dazu. *)

Pag. 284—85. Sophismen über Schematismus. **)

Pag. 314—321 steht ein merkwürdiger Versuch einer Widerlegung des eigentlichen Kantianismus, der sehr sonderbar hinterdrein kommt, denn was nutzt es, den Irrthum zu widerlegen, nachdem man schon die Wahrheit aufgestellt und bewiesen hat, in der alsdann die Widerlegung des Irrthums schon liegen müßte. Eine Probe des Werthes dieser Widerlegung giebt der disjunctive Schluß p. 315 unten —316. ***)

---

*) Siehe die Anmerkungen zum I. Band von Schellings philosoph. Schriften.

**) Schelling spricht p. 284 fg. vom Schema, als einem Mittleren zwischen dem Begriff und dem individuell bestimmten Ding. „Das Schema zeigt sich im gemeinsten Verstandesgebrauch, als das allgemeine Mittelglied der Anerkennung jedes Gegenstandes als eines bestimmten. Daß ich, so wie ich einen Triangel erblicke, er sei nun von welcher Art er wolle, in demselben Augenblick das Urtheil fälle, diese Figur sei ein Triangel, setzt eine Anschauung von einem Triangel überhaupt, der weder stumpf-, noch spitz-, noch rechtwinklicht ist, voraus, und wäre vermöge eines bloßen Begriffs vom Triangel so wenig, als vermöge eines bloßen Bildes von demselben möglich, denn da das letztere nothwendig ein bestimmtes ist, so wäre die Congruenz des wirklichen mit dem bloß eingebildeten Triangel, wenn sie auch wäre, eine bloß zufällige, welches zur Formation eines Urtheils nicht zulänglich ist."

Warum Schopenhauer in dieser Lehre vom Schema nur Sophismen sieht, ist zu entnehmen aus seiner Kritik dieser Lehre in der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2. Aufl., §. 28, und in der Welt als Wille und Vorstellung, I, 505 ff. der 2. Aufl.; I, 532 ff. der 3. Aufl.

***) Schelling hebt p. 314—321 den Kant'schen Unterschied zwischen a priori und a posteriori auf, alles Wissen, sowohl dem aprioriſchen als aposteriorischen Theile nach, aus dem Ich ableitend. Pag. 315 unten fg. sagt er: „Eben deswegen, weil unsere ganze Erkenntniß ursprünglich ganz und durchaus empirisch ist, ist sie ganz

Pag. 344 ein vortrefflicher Beweis à la Fichte, daß Intelligenzen neben mir Bedingungen meines Selbstbewußtseyns sind. *)

Pag. 346—47 folgt, daß Adam nichts hat wollen können, ehe wenigstens Eva da war! **)

---

und durchaus a priori. Denn wäre sie nicht ganz unsre Production, so würde uns entweder unser ganzes Wissen von Aussen gegeben, was unmöglich ist, weil es in unserm Wissen sonst nichts Nothwendiges und Allgemeingültiges gäbe; es bleibt also nichts übrig, als daß uns einiges von Aussen, anderes aber aus uns selbst komme. Also kann unser Wissen nur dadurch ganz und durchaus empirisch seyn, daß es ganz und durchaus aus uns selbst kommt, d. h. ganz und durchaus a priori ist. In sofern nämlich das Ich alles aus sich producirt, in sofern ist alles, nicht etwa nur dieser oder jener Begriff, oder wohl gar nur die Form des Denkens, sondern das ganze Eine und untheilbare Wissen a priori. Aber in sofern wir uns dieses Producirens nicht bewußt sind, in sofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori."

*) Pag. 344 beweist Schelling, daß es „Bedingung des Selbstbewußtseyns sei, daß ich eine Thätigkeit von Intelligenzen ausser mir überhaupt anschaue", folgendermaaßen: „Die Intelligenz ist in ihrer Freiheit allerdings eingeschränkt durch die objektive Welt, aber sie ist innerhalb dieser Eingeschränktheit wieder uneingeschränkt, so daß sich ihre Thätigkeit z. B. auf jedes beliebige Objekt richten kann; nun setze man, sie fange an zu handeln, so wird sich ihre Thätigkeit nothwendig auf ein bestimmtes Objekt richten müssen, so, daß sie alle andern Objekte frei und gleichsam unberührt läßt: nun ist aber nicht zu begreifen, wie sich ihre ursprünglich völlig unbestimmte Thätigkeit auf diese Weise beschränken werde, wenn ihr nicht etwa die Richtung auf die übrigen unmöglich gemacht ist, welches, so viel wir bisjetzt einsehen, nur durch Intelligenzen ausser ihr möglich ist. Es ist also Bedingung des Selbstbewußtseyns, daß ich eine Thätigkeit von Intelligenzen ausser mir überhaupt anschaue, weil es Bedingung des Selbstbewußtseyns ist, daß meine Thätigkeit sich auf ein bestimmtes Objekt richte."

**) Pag. 346—47 wirft Schelling „die neue Frage, die wichtigste dieser Untersuchung" auf: „wie denn durch die blosse Negation etwas Positives gesetzt seyn könne, so, daß ich was nicht meine Thätigkeit ist bloß deswegen, weil es nicht die meinige ist, anschauen muß als Thätigkeit einer Intelligenz ausser mir?" Er beantwortet diese Frage, wie folgt: „um überhaupt zu wollen, muß ich etwas Bestimmtes wollen; nun könnte ich aber nie etwas Bestimmtes wollen, wenn ich Alles wollen könnte, also muß mir durch die unwillkührliche An-

Pag. 361. Daß die Ueberzeugung von der Objektivität der Dinge mir erſt dadurch komme, daß andere Individuen ſie ebenfalls anſchauen*), iſt falſch. Denn 1) woher kommt mir die Ueberzeugung, daß dieſe Individuen von mir unabhängig da ſind? Die unabhängige Exiſtenz dieſer bliebe immer hypothetiſche Bedingung der Realität der Objekte, welche hypothetiſche Bedingung allen meinen objektiven Urtheilen für immer ſtillſchweigend zum Grunde läge.

2) Wenn ich bloß durch jenen Schluß Ueberzeugung von der Realität der Objekte erhalte, woher nehme ich die Prämiſſe dieſes Schluſſes? d. h. woher den Begriff von einer von meinen Vorſtellungen unabhängigen Objektenwelt?

Pag. 417—441. Ein höchſt abſurdes Faſeln und Träumen über Geſchichte und Vorſehung: wie genau Schelling in Fichteſche Ideen eingegangen iſt, beweiſt ſeinen Mangel an eigentlicher Originalität.**) Der Grundirrthum iſt die Meinung, daß die

---

ſchauung ſchon unmöglich gemacht ſeyn, alles zu wollen, welches aber undenkbar iſt, wenn nicht mit meiner Individualität, alſo mit meiner Selbſtanſchauung, in ſofern ſie eine durchgängig beſtimmte iſt, bereits Gränzpunkte meiner freien Thätigkeit geſetzt ſind, welche nun nicht ſelbſtloſe Objekte, ſondern nur andere freie Thätigkeiten, d. h. Handlungen von Intelligenzen auſſer mir ſeyn können."

*) Schelling ſagt p. 361: „Daß Objekte wirklich auſſer mir, d. h. unabhängig von mir exiſtiren, davon kann ich nur dadurch überzeugt werden, daß ſie auch dann exiſtiren, wenn ich ſie nicht anſchaue. Daß die Objekte geweſen ſind, ehe das Individuum war, davon kann es nicht dadurch überzeugt werden, daß es ſich nur als an einem beſtimmten Punkte der Succeſſion eingreifend findet, weil dieſes eine bloſſe Folge ſeiner zweiten Beſchränktheit iſt. Die einzige Objektivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, iſt die, daß ſie von Intelligenzen auſſer ihm angeſchaut worden iſt."

**) Schelling beweiſt p. 417—441 zuerſt: „daß das einzig wahre Objekt der Hiſtorie nur das allmählige Entſtehen der weltbürgerlichen Verfaſſung ſeyn kann, denn eben dieſe iſt der einzige Grund einer Geſchichte" (p. 420), ſodann, daß im Begriffe der Geſchichte „der Begriff einer unendlichen Progreſſivität" liege (p. 421 ff.). Der Progreß kann nach Schelling darum nie ein Ende nehmen, weil „wenn jenes Abſolute, welches überall nur ſich offenbaren kann, in der Geſchichte ſich vollſtändig geoffenbart hätte, oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freiheit (im Handeln

Begebenheit, das Geschehende irgend eine Realität habe: er sieht nicht, daß es gar nicht auf Das ankommt, was gethan, sondern auf Das, was gewollt wird. Er unterscheidet nicht die beiden grossen alleinigen Seiten des Lebens, von denen die eine höchst ernsthaft, die andere höchst spaaßhaft ist: jene ist das Reale; der Wille in jedem Individuo: diese das Geschehende, die Begebenheiten der Welt, das Nichtige. Jene ist das heilige Feuer, diese der daraus aufsteigende Rauch, der, bevor er in Nichts verschwindet, seltsame Gestalten bildet.

Was er p. 431 das Absolute nennt, nenne ich das absolut Nichtige.*)

---

des Menschen) geschehn." „Wir können uns also keine Zeit denken, in welcher sich die absolute Syntheſis (von menschlicher Freiheit und göttlicher Nothwendigkeit), d. h. wenn wir uns empirisch ausdrücken, der Plan der Vorsehung vollständig entwickelt hätte" (p. 436). „Ist die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwicklung der absoluten Syntheſis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten" (p. 439). Die drei Perioden jener unendlichen Offenbarung des Absoluten in der Geschichte sind 1) die des Schicksals; 2) die der Natur; 3) die der Vorsehung (p. 439—441).

*) Schelling spricht p. 431 von der verborgenen Nothwendigkeit in der Geschichte, die die Menschen selbst wider ihren Willen verwirklichen helfen müssen, so daß sie dahin müssen, wo sie nicht hin wollten: „Diese Nothwendigkeit kann nur gedacht werden durch eine absolute Syntheſis aller Handlungen, aus welcher alles, was geschieht, also auch die ganze Geschichte sich entwickelt, und in welcher, weil sie absolut ist, alles zum voraus so abgewogen und berechnet ist, daß alles, was auch geschehen mag, so widersprechend und disharmonisch es scheinen mag, doch in ihr seinen Vereinigungsgrund habe und finde. Diese absolute Syntheſis selbst aber muß in das Absolute gesetzt werden, was das Anschauende, und ewig und allgemein Objektive in allem freien Handeln ist."

c) Zu Schellings Bruno. *)

Pag. 17. Wenn die Schönheit „ohne Beziehung auf ein äusseres Verhältniß" Schönheit seyn soll; so kann sie nicht seyn „äusserer Ausdruck organischer Vollkommenheit": denn diese setzt einen Zweck voraus. **)

Pag. 20. Ich läugne, daß der ewige Begriff jedes Dinges nothwendig schön sei, indem ich z. B. an Kröten, Paviane u. s. w. denke. ***)

Pag. 21 oben: „ewige Begriffe" †) sind eben unmöglich, Begriffe giebt es nur in der Endlichkeit. Das was allen Ur-

---

*) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch, herausgegeben von Schelling. Berlin. Bei Johann Friedrich Unger, 1802.

**) Pag. 17 frägt Anselmo im Gespräch: „Nun sage mir, ob du die Schönheit für eine Vollkommenheit, den Mangel an Schönheit für eine Unvollkommenheit hältst?" — Hierauf Alexander: „Freylich, und zwar halte ich dafür, daß die Schönheit, welche nur der äussere Ausdruck der organischen Vollkommenheit ist, die unbedingteste Vollkommenheit sei, die ein Ding haben könne, weil nämlich jede andre Vollkommenheit eines Dinges nach seiner Angemessenheit zu einem Zweck ausser ihm geschätzt wird, die Schönheit aber bloß an sich selbst betrachtet, und ohne alle Beziehung auf ein äusseres Verhältniß das ist, was sie ist."

***) Pag. 20 sagt Anselmo: „Indem wir also unsre Schlüsse überrechnen, so findet sich, nicht nur daß die ewigen Begriffe vortrefflicher und schöner seien, als die Dinge selbst, sondern vielmehr, daß sie auch allein schön, ja daß der ewige Begriff eines Dinges nothwendig schön sei." — [Man vergleiche übrigens mit Schopenhauers obiger Bemerkung seine spätere Behauptung, daß jedes natürliche Ding schön sei (Welt als Wille und Vorstellung, I, §. 41) und hiezu die Erklärung, warum uns dieses bei einigen Thieren, wie Affen, Kröten u. s. w. nicht einleuchten will, Parerga, II, §. 212 der 1. Aufl., §. 216 der 2. Aufl.]

†) Pag. 21 oben sagt Anselmo: „Sind wir aber nicht früher übereingekommen, daß eben diese ewigen Begriffe der Dinge auch allein und absolut wahr, alle andern täuschend oder nur relativ wahr seien, und daß, die Dinge mit absoluter Wahrheit erkennen, so viel heiße als: sie in ihren ewigen Begriffen erkennen?"

begriffen oder Urbildern (denn dies ist Eins) zum Grunde liegt, ist das ewig Schöne und Wahre, die göttliche Idee: aber diese eben drückt jeder Urbegriff oder Urbild nur einseitig aus, also unvollkommen; so wie jedes einzelne Ding wieder den Urbegriff nur unvollkommen ausdrückt.

Pag. 60—70. Dem Plato nachgeäffte Paradoxa, die es aber bloß werden durch einen Doppelsinn im Ausdruck: endlich nämlich nimmt er bald wörtlich für in der Zeit ein Ende nehmend, bald figürlich für das Sinnenfällig-wirkliche: dadurch kann er (wie Plato z. B. im Parmenides) mit scheinbaren Undenkbarkeiten doch einen Sinn verknüpfen und sprechen von einem unendlichen Endlichen. *)

Pag. 81—84. **) Kürzer und wahrer würde Schelling seine

---

*) Pag. 60—70 entwickelt Bruno seine Ansicht über das ins Unendliche Endliche, welches in der Idee mit dem an und für sich selbst Unendlichen als Eins gesetzt und ihm unmittelbar verknüpft ist. Pag. 64 sagt Bruno: „Der Möglichkeit nach, im unendlichen Denken, ist alles Eins ohne Unterschied der Zeit und der Dinge, der Wirklichkeit nach aber ist es nicht Eins, sondern Vieles, und nothwendig und unendlich endlich." Pag. 65: „Um ein unendliches Endliches in und bei dem Absoluten zu denken, bedarf es keiner Zeit, obgleich es nothwendig ist, daß es abgesondert gedacht von ihm, in eine unendliche Zeit ausgedehnt werde. Es wird aber in der unendlichen Zeit nicht unendlicher endlich, als es seiner Natur nach in dem Augenblick seyn würde, wenn es in Ansehung des Absoluten auch nur in dem Augenblick wäre."

**) Pag. 81 erinnert Lucian im Gespräch den Bruno daran, daß er noch nicht dargethan, „wie jenes Heraustreten aus dem Ewigen, mit dem das Bewußtseyn verknüpft ist, selbst, nicht nur als möglich, sondern als nothwendig eingesehen werden könne." Hierauf äussert sich dann p. 82 ff. Bruno über die Abkunft des Endlichen aus dem Ewigen, wie folgt: „So erinnere dich dann, daß wir in jener höchsten Einheit, die wir als den heiligen Abgrund betrachten, aus dem alles hervorgeht und in den alles zurückkehrt, in Ansehung welcher das Wesen auch die Form, die Form auch das Wesen ist, vorerst zwar die absolute Unendlichkeit setzen, dieser aber nicht entgegen, sondern schlechthin angemessen, genügend, weder selbst begränzt, noch jene begränzend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche, beide als Ein Ding, selbst nur im Erscheinenden unterscheidbar und unterschieden, der Sache nach völlig Eins, doch dem Begriff nach ewig verschieden,

Meynung so aussprechen: Den Ursprung der Zeit aus der Ewigkeit, des Relativen aus dem Absoluten, des Endlichen aus dem Unendlichen, an dessen Ableitung von jeher alle Philosophen vergebens arbeiteten, begreiflich zu machen, ist mir ein leichtes: nur ein einziges Postulat muß man mir einräumen, nämlich Aufhebung des Satzes des Widerspruchs: sobald der Verstand nur von diesem seinem Grundgesetz abstehen will, wird ihm alles begreiflich, er sieht deutlich ein, daß etwas endlich und unendlich zugleich seyn kann, und alles übrige. Ehe er seine Demonstration anhebt, singt er den Zauberspruch der Hexen im Makbeth:

Fair is foul and foul is fair.
Hover through the fog and filthy air.

Pag. 91 steht, daß die Weltkörper seelige Thiere sind. Pag. 107 unten stehn merkwürdige Kunststücke, die die Sphären, die seeligen Thiere, zu machen wissen.*)

---

wie Denken und Seyn, ideal und real. In dieser absoluten Einheit aber, weil in ihr wie gezeigt alles vollkommen und selbst absolut ist, ist nichts von dem andern unterscheidbar, denn die Dinge unterscheiden sich nur durch ihre Unvollkommenheiten und die Schranken, welche ihnen durch die Differenz des Wesens und der Form gesetzt sind; in jener allervollkommensten Natur aber ist die Form dem Wesen jederzeit gleich, weil das Endliche, welchem allein eine relative Verschiedenheit beider zukommt, in ihm selbst nicht als endlich, sondern unendlich enthalten ist, ohne einen Unterschied beider. Weil aber das Endliche, obschon reeller Weise dem Unendlichen völlig gleich, doch ideell nicht aufhört endlich zu seyn, so ist in jener Einheit gleichwohl auch wieder die Differenz aller Formen, nur in ihr selbst ungetrennt von der Indifferenz, in sofern in Ansehung ihrer selbst nicht unterscheidbar, jedoch so enthalten, daß für sich selbst jedes aus ihr sich ein eignes Leben nehmen, und, ideell zwar, in ein unterschiedenes Daseyn übergehn kann. Auf diese Weise schläft wie in einem unendlich fruchtbaren Keim das Universum mit dem Ueberfluß seiner Gestalten, dem Reichthum des Lebens und der Fülle seiner, der Zeit nach endlosen, hier aber schlechthin gegenwärtigen, Entwicklungen, in jener ewigen Einheit, Vergangenheit und Zukunft, beide endlos für das Endliche, hier beisammen, ungetrennt, unter einer gemeinschaftlichen Hülle."

*) Pag. 91 steht: „Da jeder Weltkörper das ganze Universum in sich darzustellen, nicht nur bestrebt ist, sondern es wirklich darstellt, so sind auch alle zwar unendlicher Verwandlungen gleich einem organi-

Pag. 154 ſteht auch eine gar ſchöne Stelle. *)

Pag. 168—178 ſcheint mir der Kern der Schelling'ſchen Lehre. **)

Pag. 188: „Das, wodurch alle Dinge Eins ſind, iſt die Materie; das, wodurch verſchieden, jedes von dem andern geſondert, die Form."

ſchen Leibe fähig, an ſich ſelbſt aber unverderblich und unvergänglich, frei ferner, unabhängig wie die Ideen der Dinge, losgelaſſen, ſich genügend, mit einem Wort ſelige Thiere und, verglichen mit ſterblichen Menſchen, unſterbliche Götter." — Pag. 107 unten ſteht: „Keine der Sphären wird durch etwas anders als ihre eigene angebohrene Vortrefflichkeit, welche darin beſteht, daß ſie das, wodurch ſie abgeſondert iſt, zur abſoluten Einheit ſelbſt, und hinwiederum die Einheit ſelbſt zu dem, wodurch ſie abgeſondert iſt, zu machen weiß, von ihrer Einheit weder entfernt, noch ihr verbunden."

*) Pag. 154 ſteht: „Da nun der Begriff das unendlich geſetzte Unendliche iſt, ſo iſt er die, als unendlich geſetzte, unendliche Möglichkeit der für ſich differenten Anſchauungen; das Urtheil aber, da es das Endliche unendlich ſetzt, iſt das unendlich Beſtimmende der Wirklichkeit, der Schluß aber, da er das Ewige, der Nothwendigkeit. Der Begriff ſelbſt alsdann iſt wiederum Begriff, alſo unendliche Möglichkeit nicht nur des Unendlichen, des Endlichen und des Ewigen, ſondern auch des dem Unendlichen, Endlichen und Ewigen untergeordneten Unendlichen, Endlichen und Ewigen, ſo daß dieſe erſten drei, mit ſich ſelbſt vervielfacht und von ſich ſelbſt durchdrungen, die Zahl der Begriffe beſtimmen."

**) Pag. 168—178 handelt vom Abſoluten als Indifferenz des Erkennens und Seyns. „Im Abſoluten iſt alles abſolut, wenn alſo die Vollkommenheit ſeines Weſens im Realen als unendliches Seyn, im Idealen als unendliches Erkennen erſcheint, ſo iſt im Abſoluten das Seyn wie das Erkennen abſolut, und indem jedes abſolut iſt, hat auch keines einen Gegenſatz auſſer ſich in dem andern, ſondern das abſolute Erkennen iſt das abſolute Weſen, das abſolute Weſen das abſolute Erkennen" (p. 172). „Weder iſt das Ideale als ſolches Urſache einer Beſtimmung im Realen, noch dieſes Urſache einer Beſtimmung im Idealen; keines auch hat einen Werth vor dem andern, noch iſt das eine aus dem andern begreiflich, da keinem die Würde eines Princips zukommt, ſondern beide, Erkennen wie Seyn, ſind nur verſchiedene Reflexe aus einem und demſelben Abſoluten" (p. 173) u. ſ. w.

Das läßt sich umkehren: Eins sind alle Dinge durch die Form, nämlich durch die Form überhaupt (wie bei ihm durch die Materie überhaupt): verschieden sind sie durch die Materie, da jedes seine eigne hat, die allein ist was ein Ding von dem andern, das ganz dieselbe Form haben mag, sondert, ihm die Fähigkeit giebt für sich einen Raum zu füllen und Leibnitzens identitas indiscernibilium unwahr macht. Ferner: „Die Formen sind vergänglich, die Materie ewig." — Nicht wahr: eins ist so unvergänglich, wie das andere, und wie die Materie successiv durch viele Formen geht, so nehmen die ewigen Formen successiv viele verschiedene Materie auf. Und seine „nothwendige und erste Form" (aus Wolkenkukuksheim) brauchen wir nicht weiter, und erklären doch so gut nichts als er.*)

---

d) Zu Schelling's Ideen zur Philosophie der Natur.**)

Vorrede p. V oben.***) Soll Naturphilosophie „ein bestimmtes System der gesammten Erfahrung" seyn; wozu denn der Name Philosophie, der allezeit die Wissenschaft von demjenigen was nicht Erfahrung ist bezeichnet hat? — Ferner, sagt

---

*) Pag. 188 steht: „Das, wodurch alle Dinge Eins sind, ist eben die Materie selbst, das aber wodurch verschieden, und wodurch sie jedes sich von den andern absondern, ist die Form. Die Formen aber alle sind vergänglich, nicht ewig; ewig aber und gleich unvergänglich mit der Materie selbst ist die Form aller Formen, die nothwendige und erste Form, die, weil sie die Form aller Formen ist, wiederum keiner besondern ähnlich oder gleich, schlechthin einfach, unendlich, unwandelbar und eben dadurch der Materie gleich seyn muß."

**) Ideen zu einer Philosophie der Natur, als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft. Von F. W. J. Schelling. Zweite Aufl. Landshut, bei Krüll, 1803.

***) Pag. V oben lautet: „Die reine theoretische Philosophie beschäftigt sich bloß mit der Untersuchung über die Realität unsers Wissens überhaupt; der angewandten aber, unter dem Namen einer Philosophie der Natur, kommt es zu, ein bestimmtes System dieses Wissens (d. h. das System der gesammten Erfahrung) aus Principien abzuleiten."

„Was für die theoretische Philosophie die Physik ist, ist für die praktische die Geschichte."

Schelling, ſoll dies „Syſtem der geſammten Erfahrung aus Principien abgeleitet werden“: der bloſſe Begriff Erfahrung ſagt ſchon die Unmöglichkeit hievon aus.

Ibid. Der Mann hat Recht zu ſagen: „was für die praktiſche Philoſophie die Geſchichte iſt, iſt für die theoretiſche die Phyſik.“ Nämlich eine Satire.

Pag. 6 oben: „Der Menſch iſt nicht gebohren“ u. ſ. w. *) — Ich ſage: das Laſter ausgenommen, giebt es keinen Abweg; wie, die Tugend ausgenommen, kein Ziel: alſo läßt ſich im Uebrigen nicht ſagen, wozu der Menſch gebohren und nicht gebohren ſei, ſondern alles wird individuell, und von einem höhern Standpunkt verſchwindet im Uebrigen gar aller Unterſchied. — Uebrigens ſteht der beſte Widerſpruch zu dieſer Stelle, wo man ihn nicht ſuchen würde, im Ariſtoteles: Ethica ad Nicomachum. X, 7: „Χρη δε ου κατα“ κ. τ. λ.

Schellings philoſophiſcher Karakter ſcheint mir der, daß er den Menſchen, wie auch die Welt, zu einer ſtätigen Gröſſe (continuum) machen will.

Pag. 8 oben: „In der Unfähigkeit, den Gegenſtand, während der Vorſtellung ſelbſt, von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand die Ueberzeugung von der Realität äuſſerer Dinge.“ **) — Ich ſage umgekehrt: Eben im Unterſcheiden äuſſerer Dinge von ſeiner Vorſtellung ſetzt der gemeine Verſtand die Realität äuſſerer Dinge. Nur das philoſophiſche Beſinnen zeigt die Grundloſigkeit jener Unterſcheidung,

---

*) Pag. 6 oben ſteht: „Der Menſch iſt nicht gebohren, um im Kampf gegen das Hirngeſpinnſt einer eingebildeten Welt ſeine Geiſteskraft zu verſchwenden; ſondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt, und auf die er zurückwirken kann, alle ſeine Kräfte zu üben: zwiſchen ihm und der Welt muß keine Kluft befeſtigt, zwiſchen beyden muß Berührung und Wechſelwirkung möglich ſeyn, denn ſo nur wird der Menſch zum Menſchen.“

**) Pag. 8 oben ſagt Schelling: „Indem ich den Gegenſtand vorſtelle, iſt Gegenſtand und Vorſtellung Eins und Daſſelbe. Und nur in dieſer Unfähigkeit, den Gegenſtand während der Vorſtellung ſelbſt von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand die Ueberzeugung von der Realität äuſſerer Dinge, die doch nur durch Vorſtellungen ihm kund werden.“

ſomit der Realität äuſſerer Dinge: es ſieht ein, daß dies Seyn derſelben nichts iſt als ein Vorgeſtelltwerden, und alles von dieſem verſchiedene Seyn grundlos und willkührlich in ſie hineingelegt iſt. Der Philoſoph frägt daher nicht, wie der gemeine Verſtand: woher die Dinge? ſondern: wie komme ich zu allen dieſen Vorſtellungen? und: was bin ich nach Wegnahme derſelben?

Pag. 19. „Gefühl allein giebt keine objektiven Begriffe" *) — dies iſt eine Subreption, mittelſt Verwechslung des ſinnlichen Gefühls mit dem was in der Pſychologie Gefühl heißt, und was freilich ganz ſubjektiv iſt: will man aber irgend einen Begriff objektiv nennen, ſo muß es der ſeyn, der im ſinnlichen Gefühl (5 Sinne) ſeinen Urſprung und Gegenſtand nachweiſt.

Pag. 20. Er gebe doch den Grund an, warum die Idee des allgemeinen Gleichgewichts an ſich ſelbſt wahr und nicht von der Erfahrung abhängig ſeyn ſoll, und ſage uns, ob die Anziehungskraft ihm etwas mehr iſt, als qualitas occulta, d. h. eine durch bloſſe Schlüſſe aus ihren Wirkungen bekannte Urſache? **)

---

*) Pag. 19 ſagt Schelling in Bezug auf die Frage, wie Materie auſſer uns möglich ſei, alſo auch wie die Kräfte der Materie, Anziehung und Zurückſtoßung, auſſer uns möglich ſeien: „Wenn ihr philoſophiren wollt, ſo könnt ihr jene Frage einmal nicht abweiſen. Nun könnt ihr aber gar nicht verſtändlich machen, was eine Kraft unabhängig von euch ſeyn möge. Denn Kraft überhaupt kündigt ſich bloß eurem Gefühl an. Aber das Gefühl allein giebt euch keine objektiven Begriffe."

**) Pag. 20 ſagt Schelling: „Laßt uns erſt zuſehn, ob denn überhaupt empiriſche Principien hinreichen können, die Möglichkeit eines Weltſyſtems zu erklären? Die Frage verneint ſich ſelbſt; denn das letzte Wiſſen aus Erfahrung iſt dieſes, daß ein Univerſum exiſtirt; dieſer Satz iſt die Gränze der Erfahrung ſelbſt. Oder vielmehr, daß ein Univerſum exiſtire, iſt ſelbſt nur eine Idee. Noch viel weniger aber kann das allgemeine Gleichgewicht der Weltkräfte etwas ſeyn, das ihr aus Erfahrung geſchöpft hättet. Denn ihr könnt dieſe Idee nicht einmal für das einzelne Syſtem aus der Erfahrung nehmen, wenn ſie überall Idee iſt; auf das Ganze übertragen wird ſie aber nur durch analogiſche Schlüſſe: dergleichen Schlüſſe aber geben nur Wahrſcheinlichkeit; dagegen Ideen, wie jene eines allgemeinen Gleichgewichts, an ſich ſelbſt wahr, alſo Produkt von etwas, oder in etwas gegründet ſeyn müſſen, das ſelbſt abſolut, nicht von der Erfahrung abhängig iſt."

Pag. 26. Die Eintheilung nach der Kategorientafel ist ein blosses Wortspiel: denn Quantität, Qualität und Relation haben hier eine ganz andere Bedeutung als in den Kategorien.*)

Pag. 29: „Entweder — Oder".**) — Merkwürdig ist, daß das Beispiel von Blitz und Donner, das er so ungeschickt (denn es ist gar keine Kausalverbindung darin) eben angeführt, in dies Entweder — Oder nicht paßt: denn die Succession entsteht da offenbar nicht zugleich und ungetrennt mit der Erscheinung; sondern erst nach der Erscheinung, durch die verschiedene Dichtigkeit der Media, durch welche diese auf doppelte Weise zu uns gelangt.

---

*) Pag. 26 theilt Schelling die Bewegung nach Anleitung der Kategorientafel ein in:

1) quantitative Bewegung, die einzig der Quantität der Materie proportional ist: Schwere;

2) qualitative Bewegung, die den innern Beschaffenheiten der Materie gemäß ist — chemische Bewegung;

3) relative Bewegung, die den Körpern durch Einwirkung von Aussen (durch Stoß) mitgetheilt wird, — mechanische Bewegung.

**) Schelling, von der schlechthin nothwendigen Succession der Erscheinungen redend, sagt p. 28 und 29: „Daß unsere Vorstellungen in dieser bestimmten Ordnung auf einander folgen, daß z. B. der Blitz dem Donner vorangeht, nicht nachfolgt u. s. w., davon suchen wir den Grund nicht in uns, es kommt nicht auf uns an, wie wir die Vorstellungen auf einander folgen lassen, der Grund muß also in den Dingen liegen, und wir behaupten, diese bestimmte Aufeinanderfolge sey eine Aufeinanderfolge der Dinge selbst, nicht bloß unsrer Vorstellungen von ihnen; nur in sofern die Erscheinungen selbst so und nicht anders auf einander folgen, seyen wir genöthigt, sie in dieser Ordnung vorzustellen.

„Daraus folgt nun ferner: diese bestimmte Succession kann nicht von diesen bestimmten Erscheinungen getrennt werden, die Succession muß also zugleich mit den Erscheinungen, und umgekehrt, die Erscheinungen müssen zugleich mit der Succession werden und entstehen.

„Wenn nun weder die Erscheinungen von ihrer Succession, noch umgekehrt die Succession von ihren Erscheinungen getrennt werden kann, so sind nur folgende zwei Fälle möglich:

„Entweder Succession und Erscheinungen entstehen beide zugleich und ungetrennt ausser uns:

„Oder, Succession und Erscheinungen entstehn beide zugleich und ungetrennt in uns."

Pag. 30—31.*) Der gemeine Verstand müßte gemeiner Unverstand seyn, wenn er die gegen ihn gemachte Demonstration nicht sogleich widerlegte, indem er sagt: Aus dem Widerspruch, der die Spitze deiner Demonstration ist, folgt eben, daß die Prämisse von einem Wesen, das Gegenwärtiges, Vergangenes und Künftiges in einer Anschauung faßt, falsch und aus der Luft gegriffen ist.

Pag. 67—69.**) Ich sage: Die Philosophie ist das be-

---

*) Schelling nennt von den beiden vorhin unter „Entweder — Oder" aufgestellten Behauptungen die erste die des gemeinen Menschenverstandes und fährt dann pag. 30—31 fort: „In diesem System (des gemeinen Menschenverstandes) folgen die Dinge an sich auf einander, wir haben dabey nur das Zusehen; wie aber die Vorstellung davon in uns gekommen, ist eine Frage, die für dieses System viel zu hoch liegt ..... Man müßte dieses System vorerst philosophisch machen, um es nur prüfen zu können. Allein dann läuft man Gefahr, gegen eine bloße Erdichtung zu kämpfen, denn der gemeine Verstand ist so konsequent nicht, und ein solches System, als das konsequente des gemeinen Verstandes wäre, hat in der That noch in keines Menschen Kopf existirt; denn sobald man es auf philosophische Ausdrücke zu bringen sucht, wird es völlig unverständlich. Es spricht von einer Succession, die unabhängig von mir, ausser mir stattfinden soll. Wie eine Succession (der Vorstellungen) in mir stattfinde, verstehe ich; eine Succession aber, die in den Dingen selbst, unabhängig von den endlichen Vorstellungen, erfolgt, ist mir ganz unverständlich. Denn setzen wir ein Wesen, das nicht endlich, demnach an die Succession der Vorstellungen gebunden wäre, sondern alles Gegenwärtige und Künftige in Einer Anschauung zusammenfaßte, so würde für ein solches Wesen in den Dingen ausser ihm keine Succession seyn. Sie ist also überhaupt nur unter der Bedingung der Endlichkeit der Vorstellung. Wenn aber die Succession auch unabhängig von allen Vorstellungen in den Dingen an sich gegründet wäre, so müßte es auch für ein solches Wesen, als wir angenommen haben, eine Succession geben, was sich widerspricht."

**) Pag. 67—69 setzt Schelling aus einander: „Die Philosophie ist eine absolute Wissenschaft; denn was sich als allgemeine Uebereinstimmung aus den widerstreitenden Begriffen herausnehmen läßt, ist, daß sie weit entfernt, die Principien ihres Wissens von einer andern Wissenschaft zu entlehnen, unter andern Gegenständen wenigstens auch das Wissen zum Objekt hat, also nicht selbst wieder ein untergeordnetes Wissen seyn kann. Es folgt unmittelbar aus dieser formellen Bestimmung der Philosophie als einer Wissenschaft, die, wenn sie ist,

dingte Wiſſen vom Abſoluten. Beweis: Wäre es nicht bedingt, ſo wäre es abſolut, und das Abſolute iſt, ſeinem Begriffe nach, nur Eins, ein Seyn, kein Wiſſen, auch keines Wiſſens bedürftig. Wo alſo Wiſſen nöthig iſt, da iſt Bedingtheit. Wiſſen giebt es nur für Verſtand und Vernunft. Sie ſind die Vermögen der Begriffe und des Schaffens neuer Begriffe aus ſchon vorhandenen. Alſo iſt der Begriff bedingt: folglich dem Abſoluten nie adäquat. Soll daher das Abſolute in den Begriff, ſo kann dies nur unter den Beſchränkungen geſchehn, die dem Verſtand und der Vernunft ankleben, alſo bedingterweiſe: alſo iſt alles Wiſſen bedingt. Das höchſte Wiſſen iſt das vom Abſoluten, d. h. die Philoſophie: doch bleibt, laut dem Vorhergehenden, auch dieſe, als Wiſſen, nothwendig bedingt, iſt alſo ein bedingtes Wiſſen vom Abſoluten. In ſofern der Menſch dem Abſoluten ſich unbedingt nähert (wie er kann und ſoll), weiß er nicht vom Abſoluten, ſondern iſt das Abſolute ſelbſt. Sofern er aber philoſophirt, thut er dies nicht.

Pag. 78 ſpricht Schelling deutlich den Irrthum aus, dem ich ſoeben widerſprochen, nämlich daß die Philoſophie in der abſoluten Welt iſt.*) Ganz nach meinem Sinn ſagt Platon, daß der, der die ewige Wahrheit hat, ſo wenig philoſophirt, als der, der ſie nicht ſucht.

Pag. 65. Der Zuſatz zur Einleitung enthält den Kern des Schellingianismus und ſein Verhältniß zum Fichtianismus.**)

---

nicht bedingter Art ſeyn kann, daß ſie ferner von ihren Gegenſtänden, welche ſie ſeyn mögen, nicht auf bedingte, ſondern nur auf unbedingte und abſolute Weiſe wiſſen, alſo auch nur das Abſolute dieſer Gegenſtände ſelbſt wiſſen könne ..... Wenn denn alſo die Philoſophie, um auf abſolute Art zu wiſſen, auch nur vom Abſoluten wiſſen kann, und ihr dieſes Abſolute nicht anders, als durch das Wiſſen ſelbſt offen ſteht, ſo iſt klar, daß ſchon die erſte Idee der Philoſophie auf der ſtillſchweigend gemachten Vorausſetzung einer möglichen Indifferenz des abſoluten Wiſſens mit dem Abſoluten ſelbſt, demnach darauf beruht, daß das abſolut-Ideale das abſolut-Reale ſey" u. ſ. w.

*) Pag. 78 ſagt Schelling: „Wir haben durch das Bisherige den Leſer ſo weit geführt, daß er überhaupt erſtens eine Anſchauung der Welt, worin die Philoſophie allein iſt, der abſoluten nämlich, alsdann auch der wiſſenſchaftlichen Form, worin dieſe ſich nothwendig darſtellt, verlangen konnte."

**) Der „Zuſatz zur Einleitung" (p. 65—88) enthält eine

Ganz im Allgemeinen ſage ich darüber: Auf die unverſchämte Anmaaſſung, daß dies Alles ihm in intellektualer An-

---

„Darſtellung der allgemeinen Idee der Philoſophie überhaupt und der Naturphiloſophie insbeſondere als nothwendigen und integranten Theils der erſtern.“ In dieſem Zuſatz ſagt Schelling p. 77: „Das Abſolute expandirt ſich in dem ewigen Erkenntnißakt in das Beſondere, nur um in der abſoluten Einbildung ſeiner Unendlichkeit in das Endliche ſelbſt, dieſes in ſich zurückzunehmen, und beides iſt in ihm Ein Akt ..... Wir ſehen, daß auf dieſe Weiſe, ſo wie ſich jenes ewige Erkennen in der Unterſcheidbarkeit zu erkennen giebt und aus der Nacht ſeines Weſens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als beſondere hervortreten. Die erſte, welche als Einbildung des Unendlichen in das Endliche in der Abſolutheit ſich unmittelbar wieder in die andere, ſo wie dieſe ſich in ſie verwandelt, iſt, als dieſe unterſchieden, die Natur, wie die andere die ideale Welt, und die dritte wird als ſolche da unterſchieden, wo in jenen beiden die beſondere Einheit einer jeden, indem ſie für ſich abſolut wird, ſich zugleich in die andere auflöſt und verwandelt.“

Pag. 78 ſagt Schelling alsdann, daß jede dieſer Einheiten in ſich wieder die drei Einheiten unterſcheidbar enthalten müſſe, und nennt ſie als ſolche „Potenzen“.

Pag. 80 und 81 fährt er fort: „Es iſt bereits geſagt worden, daß die beſondere Einheit, eben deswegen, weil ſie dies iſt, auch in ſich für ſich wieder alle Einheiten begreife. So die Natur. Dieſe Einheiten, deren jede einen beſtimmten Grad der Einbildung des Unendlichen in's Endliche bezeichnet, werden in drei Potenzen der Naturphiloſophie dargeſtellt. Die erſte Einheit, welche in der Einbildung des Unendlichen in's Endliche ſelbſt wieder dieſe Einbildung iſt, ſtellt ſich im Ganzen durch den allgemeinen Weltbau, im Einzelnen durch die Körperreihe dar. Die andre Einheit der Zurückbildung des Beſondern in das Allgemeine oder Weſen, drückt ſich in dem allgemeinen Mechanismus aus, wo das Allgemeine oder Weſen als Licht, das Beſondere ſich als Körper, nach allen dynamiſchen Beſtimmungen herauswirft. Endlich die abſolute In-Eins-Bildung oder Indifferenziirung der beiden Einheiten drückt der Organismus aus, welcher daher ſelbſt wieder das Anſich der beiden erſten Einheiten und das vollkommene Gegenbild des Abſoluten in der Natur und für die Natur iſt.“

Pag. 85 erklärt Schelling: „Dem, welcher nur überhaupt den Zuſammenhang gefaßt und den Standpunkt des Ganzen ſelbſt erreicht hat, iſt auch aller Zweifel genommen, er erkennt, daß die Erſcheinungen nur ſo ſeyn können, und alſo auch auf dieſe Weiſe ſeyn müſſen, wie ſie in dieſem Zuſammenhange dargeſtellt werden: er beſitzt, mit einem Worte, die Gegenſtände durch ihre Form.“

ſchauung gegeben ſei, und ſeine Evidenz mit ſich führe, gehört die Antwort, daß Dies eine freche Lüge und ſein Syſtem ein Mährchen, eine Träumerei ſei.

Soll man alſo davon reden, ſo muß man es als Hypotheſe betrachten. Und obwohl, jenes erwähnten anmaaſſenden und unrechtlichen Vorgebens wegen, die Gründe zu dieſer Hypotheſe nicht angegeben ſind, damit ein Jeder, indem er ſich ihrer undeutlich, vermöge der Geſetze ſeines Verſtandes, bewußt findet, ſich einbilde, ebenfalls intellektuale Anſchauung und abſolute Evidenz darüber zu haben; ſo laſſen ſie ſich doch in dem Beſtreben, die aus den Geſetzen des Verſtandes entſpringenden Fragen zu befriedigen, ſehr wohl nachweiſen. Z. B. die Welt muß wohl nicht anders ſeyn können, als ſie iſt, daher faſt alle dogmatiſche Syſteme ihr eine abſolute Urſache gegeben; doch hat Kant der Anwendung der Kauſalität ein Ende gemacht: deshalb ſetzt Schelling ſie ſelbſt als abſolut und in allen ihren Beſtimmungen als nothwendig (Kategorie der Nothwendigkeit) und daher, ſtatt der causa motrix und ihres effectus, eine abſolute Einheit. Dieſe erhält noch eine Stütze, die er aber auch nur hinter der Kuliſſe braucht, dadurch, daß wir, wenn wir ſehr in uns gehn, wohl finden, daß wir nicht in einem abſoluten Zuſtand ſind, und die Zeit (was vor Kant ſchon lange Philoſophen und Myſtiker durch den Begriff der Ewigkeit ausſprachen) uns unweſentlich iſt, ebenſo das Zerfallen unſers Bewußtſeyns in Objekt und Subjekt; wir fühlen ſogar eine Sehnſucht nach Befreiung von allen dieſen Beſtimmungen. (Dies iſt, ſcheint mir's, der Grund alles ächten philoſophiſchen Beſtrebens.) Deshalb ſetzt Schelling ſeine abſolute Einheit als durch und durch identiſch, d. h. ohne alle Beſtimmungen, als Einheit des Subjektiven und Objektiven. (Dies als ein Widerſpruch darf durchaus nicht angenommen werden: man kann, laut Obigem, nur ſo weit gehn, zu ſagen, daß ein Zuſtand ſeyn muß, in dem kein Subjekt und Objekt iſt, daher aber auch nichts meinem jetzigen Bewußtſeyn Analoges, und obgleich ſich in dieſem ein Streben und Vorgefühl davon findet, ſo kann doch nie ein Begriff davon aufgeſtellt werden, eben weil es über allen Verſtand iſt.) Dieſe abſolute Einheit nun muß, weil es auſſer ihr nichts geben kann, doch auch die Welt umfaſſen, und da ſie Einheit und abſolut identiſch iſt, kann

die Welt nicht ihr Theil, soll, eben weil ausser ihr nichts ist, auch nicht ihre Wirkung seyn; sondern eben sie selbst. Wie nun das absolut Eine, Identische zugleich dieser ewige Wechsel und ewiges Werden sei, ist nur durch die intellektuale Anschauung zu erfassen: denn „ein vollkommner Widerspruch bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge wie für Thoren" (Göthe).

Die Welt ist also, besagter Anschauung zufolge, obgleich absolute Einheit und Identitität, doch zugleich ein perpetuum mobile und voll Mannigfaltigkeit. Das absolut Eine geht unaufhörlich als Unendliches in's Endliche über, 2) zugleich als Endliches zurück in's Unendliche, und bleibt 3) doch ewige Identität und absolute Einheit.

„Mein Freund, die Kunst ist alt und neu,
Es war die Art zu allen Zeiten
Durch Drei und Eins und Eins und Drei
Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten."

Göthe.

Beliebter Kürze halber schlage ich vor, Nr. 1 Gott Sohn, Nr. 2 heiliger Geist, und Nr. 3 Gott Vater zu nennen. Die Naturphilosophie betrachtet Gott Sohn; die Wissenschaftslehre den heiligen Geist; doch muß jede nicht einseitige Philosophie die ganze Dreieinigkeit umfassen. In Jedem der Drei finden sich alle Drei wieder in effigie (p. 80. 81 an der Naturphilosophie erläutert) und heissen dann Potenzen. Hiefür ist keine Nothwendigkeit im Verstande nachzuweisen, doch geschieht es wohl, damit die Naturphilosophie etwas zu thun bekomme. Man sieht, wie viel sich durch die Aufhebung des einzigen Satzes vom Widerspruch thun läßt. Doch frägt sich, nachdem man Alles zugegeben, oder intellektual angeschaut hat, noch immer Mancherlei. Wir sehen, daß die Welt, wie sie ist, nothwendig und genau genommen alles ohne Ausnahme absolut ist, nicht anders seyn kann, noch werden wird. Durch die einmal gemachte Aufhebung des Satzes vom Widerspruch vereinigt er zwar die Freiheit leicht damit. Zweck und Mittel kann in der absoluten Einheit nicht seyn, auch wäre der Gebrauch der Kategorie der Kausalität transscendent. Das perpetuum mobile geht, weil es geht. Summa summarum: Die Welt ist, weil sie ist, und ist wie sie ist, weil sie so ist. Das steht hier sehr kurz; doch sagt Schelling nicht mehr. —

Das aber, was ich oben das Motiv alles ächten philoſophiſchen Strebens nannte, die Frage: warum ſind wir in keinem abſoluten Zuſtande? bekommt einen Machtſpruch ſtatt einer Antwort.

Beiläufig. Wie in ſeinem Aufſatz über die Freiheit eine chemiſche Anſicht der Grund ſeines Bildes (ſehr ſpaaßhaft) iſt; ſo iſt es in dieſer Theorie des Abſoluten eine allgemeine phyſiſche und phyſiologiſche. Nämlich ſo: das Abſolute, Eine, Identiſche iſt die Materie (Chaos), ſie geht in die organiſche und kryſtalliſche Form ein, und dann dieſe wieder zerfallend giebt ungeſtaltete Materie zurück, und doch bleibt alles wieder eine Materie, iſt die nie ruhende Natur, die im unaufhörlichen Ineinander- und Zugleich-ſeyn dieſer Proceſſe beſteht.

Pag. 196. Das Kapitel über die Konſtruktion der Elektricität in der Naturphiloſophie ſcheint mir ſehr toll.*)

Pag. 237. Das Kapitel vom Allgemeinen im dynamiſchen Proceß iſt wo möglich noch toller.**)

Pag. 253. Daß ich mir keine Ruhe ohne Bewegung denken kann, iſt falſch. Bewegung iſt Aenderung des räumlichen Verhältniſſes, Ruhe deſſen Negation.***)

Pag. 271: „— — — oder Gegenſtand einer phyſikaliſchen Erklärung ſeyn ſollen?“ †)

---

*) Pag. 196—211 giebt Schelling, in einem Zuſatz zum 4. Kapitel, „die Konſtruktion der Elektricität in der Naturphiloſophie.“

**) Pag. 237—242, Zuſatz zum 6. Kapitel, enthält „das Allgemeine vom dynamiſchen Proceß.“

***) Pag. 253 ſagt Schelling: „Ich kann mir ebenſo wenig Bewegung ohne Ruhe, als Ruhe ohne Bewegung denken. Alles was ruht, ruht nur in ſofern, als ein Andres bewegt iſt. Die allgemeine Bewegung des Himmels nehme ich nur wahr, in ſofern ich die Erde als ruhend anſehe. So beziehe ich ſelbſt die allgemeine Bewegung auf partiale Ruhe. Allein gerade ſo wie die allgemeine Bewegung partiale Ruhe vorausſetzt, ſetzt dieſe wieder eine noch partialere Bewegung, dieſe eine noch partialere Ruhe voraus, und ſo in's Unendliche.“

†) Schelling wirft p. 271 die Frage auf: „Wie kommen wir doch zum Gebrauch des Begriffs von Kraft, der in keiner Anſchauung darſtellbar iſt, und dadurch ſchon verräth; daß er etwas ausdrückt, deſſen Urſprung jenſeits alles Bewußtſeyns liegt — alles Bewußtſeyn,

Wir sind genöthigt, bei Kräften zuletzt stehn zu bleiben, weil die Kategorie der Kausalität in aufsteigender Linie Befriedigung sucht, d. h. von Wirkung zu Ursache fortschreitet: wo sie die Ursache nicht mehr findet, setzen wir eine Kraft, d. h. eigentlich ein gedachtes Mittelglied zwischen Ursach und Wirkung, das wir als Stellvertreter der, der letzten bekannten Wirkung zum Grunde liegenden, unbekannten Ursache gebrauchen; gleichsam ein Markzeichen, das wir anheften, um anzudeuten, wie weit wir im Regreß gekommen. — So „kommen wir zum Gebrauch des Begriffs von Kraft", dessen Ursprung also nicht „jenseits alles Bewußtseyns als Bedingung von dessen Möglichkeit" liegt; sondern eben dadurch, daß er „in keiner Anschauung darstellbar ist", verräth, daß sein Objekt bloß ein zum Behuf unsers Fortschreitens nach der Kategorie der Kausalität fingirtes ist, ein Markzeichen, das wir immer nur in der Hoffnung setzen, es wieder wegnehmen und weiter hinauf setzen zu können; ein algebraisches x, das wider unsern Willen noch auf der Seite der bekannten Grösen stehn bleibt, das wir aber fortzuschaffen hoffen.

Pag. 307. „Woher jene entgegengesetzte Thätigkeit?"*) —

Erkennen und also auch alles Erklären nach Gesetzen von Ursache und Wirkung erst möglich macht. Warum sind wir doch genöthigt, mit unserm Wissen zuletzt bei Kräften stehen zu bleiben, wenn diese selbst wieder Erklärungen der Naturphänomene, oder Gegenstand einer physikalischen Erklärung seyn sollen?"

*) In dem 4. Kapitel des 2. Buchs: „Erster Ursprung des Begriffs der Materie aus der Natur der Anschauung und des menschlichen Geistes", sagt Schelling p. 306 und 307: „Allem Denken und Vorstellen in uns geht nothwendig voran eine ursprüngliche Thätigkeit, die, weil sie allem Denken vorangeht, in sofern schlechthin — unbestimmt und unbeschränkt ist. Erst nachdem ein Entgegengesetztes da ist, wird sie beschränkte, und eben deswegen bestimmte Thätigkeit. Wäre diese Thätigkeit unsers Geistes ursprünglich beschränkt, so könnte der Geist niemals sich beschränkt fühlen. Er fühlt seine Beschränktheit nur, in sofern er zugleich ursprüngliche Unbeschränktheit fühlt. Auf diese ursprüngliche Thätigkeit nun wirkt eine ihr entgegengesetzte bis jetzt gleichfalls völlig unbestimmte Thätigkeit, und so haben wir zwo einander widersprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anschauung.

„Woher jene entgegengesetzte Thätigkeit? — Diese Frage ist ein

Unser gesammtes Wissen ist nicht Approximation zu diesem x, sondern nur das philosophische. Das andere ist ein blosses planmässiges sich Hingeben an diese Thätigkeit, um sie genau zu kennen, nicht ihr woher? sondern ihr wie? Ob Naturphilosophie mehr thut, bleibt die Frage.*)

In diesem Aufsatz ist überhaupt lauter Fichtianismus und in sofern Dokument von Schellings Mangel an Originalität, der ihn sogar zum elendesten aller —ianer, zum Fichtianer hat machen können. In einer Anmerkung wird der jämmerliche Fichte dargestellt als der Messias, dessen Vorläufer — Kant, der grosse erstaunliche Weise, gewesen sei!**)

Pag. 308. Wenn wir statt Dinge an sich, Kräfte an sich bekommen, so sind wir nicht gefördert. — Kraft ist so wenig das Uebersinnliche, daß sie vielmehr nur ein abstrakter aus dem Sinnlichen geschöpfter Begriff ist, der auf das seynsollende Uebersinnliche nur bildlich übertragen wird.***)

Problem, das wir in's Unendliche fort aufzulösen streben müssen, aber nie real auflösen werden. Unser gesammtes Wissen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit entsteht aus unendlicher Approximation zu jenem x, und nur in unserm ewigen Bestreben, es zu bestimmen, findet die Welt ihre Fortdauer."

*) Das Folgende bis „gewesen sei" ist von Schopenhauer später hinzugeschrieben. Der Herausg.

**) Pag. 311 sagt Schelling: „Das Produkt der Anschauung ist nothwendig ein endliches, das aus entgegengesetzten, wechselseitig sich beschränkenden Thätigkeiten hervorgeht." Hiezu fügt er folgende Anmerkung unter dem Text: „Diese ganze Ableitung folgt den Grundsätzen einer Philosophie, die, bewunderungswürdig wegen des Umfangs und der Tiefe ihrer Untersuchungen, nachdem sie durch eine Menge großentheils schlechter Schriften, die sich ewig in denselben Worten und Cirkeln herumdrehten, ihrem Buchstaben nach sattsam bekannt war, endlich einen selbstthätigen Interpreten fand, der dadurch, daß er es zuerst unternahm, ihren Geist darzustellen, der zweite Schöpfer dieser Philosophie wurde. Aber bis jetzt noch haben nur partheyische oder geistesschwache oder endlich gar spaßhafte Schriftsteller — ihr respektives Urtheil über diese Unternehmung dem Publikum vorgelegt."

***) Pag. 308 sagt Schelling mit Bezug auf das vorher (p. 307) erwähnte x: „Als der erste Versuch jenes x zu bestimmen, wird sich uns bald der Begriff von Kraft zeigen. Die Objekte selbst können

Pag. 312. Die Anſchauung (d. h. denn doch nach allem Vorhergehenden das Bewußtſeyn der Auſſenwelt) wäre das Höchſte im menſchlichen Geiſt? — Dies Höchſte aber haben wir gemein mit Amphibien und Inſekten! *)

Pag. 312 unten: „Kein objektives Daſeyn iſt möglich, ohne daß ein Geiſt es erkenne; kein Geiſt, ohne daß eine Welt für ihn da ſey." **)

Verſtehſt du unter Geiſt Subjekt, ſo ſprichſt du wahr; aber nur einen analytiſchen Satz. — Nennſt du mich einen Geiſt; ſo ſage ich dir: ich wundere mich, wie ich zum Subjekt geworden bin, und deshalb philoſophire ich, getrieben durch das Bewußtſeyn, daß Subjekt-Objektivität nicht mein abſoluter Zuſtand iſt, ſondern einer, von dem ich Erlöſung erſehne.

Pag. 313 ſteht eine ſehr ſpaaßhafte Anmerkung, deren Zweck iſt, Jeden, der etwas einwendet, Eſel zu heißen, und Eitle und Schwache, die ſich keines innern Werthes bewußt ſind, zu nöthigen, mit lauter Stimme einzuſtimmen. ***) Ich frage: was iſt

---

wir nur als Produkte von Kräften betrachten, und damit verſchwindet von ſelbſt das Hirngeſpinnſt von Dingen an ſich, die die Urſachen unſrer Vorſtellungen ſeyn ſollten. — Ueberhaupt, was vermag auf den Geiſt zu wirken, als er ſelbſt, oder was ſeiner Natur verwandt iſt. Darum iſt es nothwendig, die Natur als ein Produkt von Kräften vorzuſtellen; denn Kraft allein iſt das Nichtſinnliche an den Objekten, und nur was ihm ſelbſt analog iſt, kann der Geiſt ſich gegenüberſtellen."

*) Pag. 312 ſagt Schelling: „Daraus (nämlich, daß die Anſchauung, wie er p. 311 geſagt, jene Handlung des Geiſtes iſt, in welcher er aus unbeſchränkter und beſchränkender Thätigkeit in ſich ſelbſt ein gemeinſchaftliches Produkt ſchafft) iſt klar, warum Anſchauung nicht, wie viele vorgebliche Philoſophen ſich einbildeten, die unterſte, ſondern die erſte Stufe des Erkennens, das Höchſte im menſchlichen Geiſte, dasjenige iſt, was eigentlich ſeine Geiſtigkeit ausmacht. Denn ein Geiſt iſt, was aus dem urſprünglichen Streite ſeines Selbſtbewußtſeyns eine objektive Welt zu ſchaffen und dem Produkt in dieſem Streit ſelbſt Fortdauer zu geben vermag."

**) Pag. 312 unten ſagt Schelling: „Kein objektives Daſeyn iſt möglich, ohne daß es ein Geiſt erkenne, und umgekehrt: kein Geiſt iſt möglich, ohne daß eine Welt für ihn da ſey."

***) Schelling macht p. 313 zu den Worten: „Vorausgeſetzt alſo wird jetzt, daß Anſchauung ſelbſt unmöglich iſt ohne urſprünglich ſtrei-

denn nun die Anſchauung? offenbar nicht das bloſſe Bewußtſeyn der Auſſenwelt, denn die Anſchauung iſt ein Vermögen, das geübt werden ſoll; ſondern ein begünſtigtes Individuelles: ſollten alſo durch alles Vorhergehende bloſſe Vorzüge Einzelner erklärt werden; alſo nichts Allgemeines, nichts Nothwendiges? Wo ſind wir?

Es ſcheint indeß, daß die vorhergehende Auseinanderſetzung in der That das Bewußtſeyn der Auſſenwelt unter dem Namen der Anſchauung zum Gegenſtand hat: hier (in der Anmerkung) aber von einer individuellen Anſchauung die Rede iſt, mittelſt welcher die Begünſtigten inne werden, daß ſie auf die demonſtrirte Weiſe zum Bewußtſeyn der Auſſenwelt kommen. Aber nach einer langen Beweisführung ſich noch auf ein dunkles Gefühl Einzelner berufen, iſt keine Empfehlung für die Demonſtration.

Pag. 315—320 ſteht höchſt leſenswerther Unſinn. *)

---

tende Thätigkeiten, und umgekehrt, daß der Geiſt nur in der Anſchauung den urſprünglichen Streit ſeines Selbſtbewußtſeyns zu enden vermöge" — folgende Anmerkung unter dem Text:

„Dies beſtätigt die gemeinſte Aufmerkſamkeit auf Das, was beim Anſchauen vorgeht. — Was man beim Anblick von Gebirgen, die in die Wolken ſich verlieren, beim donnernden Sturz einer Katarrhakte, überhaupt bei allem, was groß und herrlich iſt in der Natur, empfindet — jenes Anziehen und Zurückſtoßen zwiſchen dem Gegenſtande und dem betrachtenden Geiſt, jenen Streit entgegengeſetzter Richtungen, den erſt die Anſchauung endet, — alles das geht, nur transſcendental und bewußtlos, bei der Anſchauung überhaupt vor. — Diejenigen, die ſo etwas nicht begreifen, haben gewiß nichts vor ſich, als ihre kleinen Gegenſtände — ihre Bücher, ihre Papiere und ihren Staub. Wer wollte aber auch Menſchen, deren Einbildungskraft durch Gedächtnißkram, todte Spekulation, oder Analyſe abſtrakter Begriffe ertödtet iſt, — wer, wiſſenſchaftlich, oder geſellſchaftlich verdorbene Menſchen — der menſchlichen Natur (ſo reich, ſo tief, ſo kraftvoll in ſich ſelbſt) zum Maaßſtab aufdringen? Jenes Vermögen der Anſchauung zu üben, muß der erſte Zweck jeder Erziehung ſeyn. Denn ſie iſt das, was den Menſchen zum Menſchen macht. — Keinem Menſchen, die Blinden ausgenommen, kann man abſprechen, daß er ſieht. Aber, daß er mit Bewußtſeyn anſchaue, dazu gehört ein freyer Sinn und ein geiſtiges Organ, das ſo Vielen verſagt iſt."

*) Pag. 315—320 enthält „die Konſtruktion der Materie". Da wird z. B. p. 316 geſagt: „Auch die Materie, wie alles, was

Pag. 360—367. Dieser Zusatz zum 6. Kapitel („von den Formbestimmungen und der specifischen Verschiedenheit der Materie") sollte zur Ueberschrift haben: „Je toller je besser." Man könnte ihn auch für eine Parodie von Kants Dynamik halten.

Pag. 399. „— — die in besondere Verhältnisse treten muß, um für uns auf diese Weise erkennbar zu seyn." *) —

Alle Materie muß Qualität haben: das ist a priori nothwendig. Daß es Eine Materie gebe, von der alle andre Modifikation ist, ist wohl nicht a priori nothwendig: giebt es also eine solche, so muß sie doch Qualität haben und qualitativ erkennbar seyn.

Gegen die Dynamik habe ich unter andern einzuwenden:

1) Da Expansionskraft und Attraktionskraft jede für sich keine Raumerfüllung geben; so müssen sie in jedem Körper, eine die andere binden. Eine Kraft kann nicht zwei Verschiedene zugleich bewirken — ist ein allgemeines Gesetz. Wie soll nun die Attraktionskraft doch noch Ursache der Gravitation seyn und in die Ferne wirken?

2) Da die Undurchdringlichkeit der Körper Wirkung ihrer Expansionskraft ist; so muß, je mehr Expansionskraft ein Körper hat, er desto undurchdringlicher seyn; also Wasserstoff oder gar Licht der undurchdringlichste.

3) Wenn, nach Schelling, alle Qualität nichts ist, als das

---

ist, strömt von dem ewigen Wesen aus, und ist eine, in der Erscheinung zwar nur indirekte und mittelbare Wirkung der ewigen Subjekt-Objektivirung und der Einbildung seiner unendlichen Einheit in die Endlichkeit und die Vielheit. Aber jene Einbildung in der Ewigkeit enthält nichts von der Leiblichkeit oder der Materialität der erscheinenden Materie, sondern diese ist das An-sich jener ewigen Einheit, aber erscheinend durch sich selbst als bloß relative Einheit, in welcher sie die leibliche Form annimmt."

*) Pag. 398 unten und 399 oben sagt Schelling: „Man hat neuerdings oft gefragt, ob das Licht eine besondere Materie seye? (ich frage dagegen, was in aller Welt ist dann besondere Materie?) Ich würde sagen: Alles, was wir Materie nennen, ist doch nur Modifikation der Einen und selben Materie, die wir in ihrem absoluten Gleichgewichtszustand allerdings nicht sinnlich erkennen, und die in besondere Verhältnisse treten muß, um für uns auf diese Weise erkennbar zu seyn."

verschiedene Verhältniß jener beiden Kräfte; so müssen alle Körper von gleichem specifischen Gewicht sich auch sonst qualitativ ganz gleich seyn.

4) Gegen die Erklärung der Chemie aus der Dynamik habe ich einzuwenden, daß, wenn jede chemische Verbindung zweier Körper eine Verbindung ihrer beiderseitigen Attraktiv- und Repulsiv-Kräfte zu einem neuen Verhältniß, das sich als ein neuer Körper darstellt, ist, unerklärt bleibt, wie jene Verbindung sich wieder aufheben und die beiden Körper sich wieder herstellen lassen, also ihre beiderseitigen Repulsiv- und Attraktiv-Kräfte sich wieder in eben demselben Verhältniß scheiden, in dem sie vor der Verbindung verschieden waren; da doch aus einer ganz neuen Summe gebundener Repulsiv- und Attraktiv-Kräfte sich solche in jedem andern Verhältniß scheiden könnten und in Gestalt ganz andrer Körper wieder heraustreten könnten.

Pag. 479—483.*) Schelling hätte, um konsequent zu seyn, sich gar nicht auf Bewegung und Oberfläche einlassen sollen, weil diese beide nur Körpern zukommen: nach seiner Theorie ist aber der chemische Proceß nicht zwischen Körpern, sondern zwischen den die Körper bedingenden Kräften, bei denen von Bewegung und Oberfläche, auch von Raumerfüllung (als Bedingung dieser) gar nicht die Rede seyn kann, da solche nur erst den Wirkungen des Widerstreits jener Kräfte, den Körpern, zukommen, und somit der chemische Proceß allen Gesetzen des Raums entzogen wird. Dies erst scheint mir Kants Problem zu lösen, wie der chemische Proceß eine vollendete Theilung in's Unendliche sei; nicht aber Kants Ausweg mit den Dingen an sich. (Siehe Kants Metaphysik der Naturwissenschaft.)**)

Pag. 484 seq. Der Rest ist — Unsinn.***)

---

*) Pag. 479—483 enthält die „Konstruktion der chemischen Bewegungen."

**) Vgl. Kants Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik, Nr. 4.

***) Pag. 484 bis zum Schluß enthält Schellings „Konstruktion des chemischen Processes."

e) Zu Schellings Philoſophie und Religion. *)

Pag. 6. „Das Abſolute — indem man es hat, verſchwindet es.“ **) — Allerdings hat Fichte hier ſehr wahr geredet: nur weiß er ſo wenig, als Schelling, warum?

Weil euer Abſolutes ein Seyn ſeyn ſoll, dem doch die Bedingungen des Seyns fehlen. Seyn iſt ein Produkt der Kategorien: wenn einem Dinge von jeder Klaſſe der Kategorien Eine zukommt, ſagen wir, es iſt (entweder wirklich, wenn ihm eine ſinnliche Anſchauung entſpricht, oder in der Idee, wenn es logiſche Möglichkeit hat). Aber jedes Seyende muß noch auſſerdem (denn die Kategorie der Kauſalität will jedesmal angewendet ſeyn) durchaus Wirkung einer Urſache ſeyn: der Satz iſt analytiſch: das Seyende iſt ein Geſetztes, d. h. mit dem Verſtande (den Kategorien) Gedachtes, und wir müſſen nach den Geſetzen unſers Verſtandes Alles in der ewigen Kette der Urſachen und Wirkungen denken: erſt dann ſetzen wir es als ſeyend. Das Abſolute ſoll aber als ſolches gerade gelöſt ſeyn aus dieſer Kette, ſeyend, ohne Urſache: daher kommt es, daß, indem man es hat, es verſchwindet: nämlich der Verſtand ſetzt alle Bedingungen, dann aber entzieht er eine höchſt nothwendige — es ſtürzt daher ein, wie ein Gebäude, dem man den Grund entzieht; denn was für den Körper der Boden, der ihn trägt, das iſt dem Verſtande die ewige Kette von Urſache und Wirkung, an die er Alles hängen muß, wenn es ihm ſeyn ſoll: die Kette ſelbſt freilich ſchwebt eben wie der Erdboden in der Luft. — Das Verſchwinden eures Abſoluten alſo wie ein Geſpenſt, wenn man es faſſen will, iſt nichts andres, als was, nur deutlicher (weil

---

*) Philoſophie und Religion von Schelling. Tübingen, Cotta'ſche Buchhandlung. 1804.

**) Schelling ſagt p. 6: „Jeder, auch der noch übrigens in der Endlichkeit befangene, iſt von Natur getrieben, ein Abſolutes zu ſuchen, aber indem er es für die Reflexion fixiren will, verſchwindet es ihm. Es umſchwebt ihn ewig, aber es iſt, wie Fichte ſehr bezeichnend ſich ausdrückt, nur da, wiefern man es nicht hat, und indem man es hat, verſchwindet es.“

die Widersprüche sich näher liegen) am hölzernen Eisen zu erproben ist.

Pag. 16 und 17. Jedes Wort muß einen Verstandesbegriff bezeichnen. Nach Schellings eigener Aussage ist das Absolute dem Verstande durchaus unerkennbar, und zu seiner Erkenntniß kann die Philosophie nichts thun, als „die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigen".*) — Gut und ganz meine Meynung! Da begnüge sich aber der Philosoph die Begränztheit des Verstandes zu zeigen, wie Kant gethan, und füge hinzu, daß in uns ein ganz anderes Vermögen, als der Verstand ist, zeige dessen Aeusserungen dem Verstande auf, empirisch und historisch: denn Anderes giebt es für den Verstand nicht. Nicht aber setze sie ein Absolutes als Begriff und gebe zu dessen Erklärung lauter logische Unmöglichkeiten, fordere nicht vom Verstande, sich als Eins zu denken Dasjenige, durch dessen Trennung er selbst erst möglich wird, fordere nicht Aufhebung des Satzes vom Widerspruch (wovon ein Beispiel aus hunderten p. 22 oben**)), setze nicht Kausalität ausser aller Zeit, wie p. 22, u. s. w.***), mit

---

*) Schelling sagt p. 16 f.: „Das einzige einem solchen Gegenstand, als das Absolute, angemessene Organ ist eine ebenso absolute Erkenntnißart, die nicht erst zu der Seele hinzukommt, durch Anleitung, Unterricht u. s. w., sondern ihre wahre Substanz und das Ewige von ihr ist. Denn wie das Wesen Gottes in absoluter nur unmittelbar zu erkennender Idealität besteht, die als solche absolute Realität ist, so das Wesen der Seele in Erkenntniß, welche mit dem schlechthin Realen, also mit Gott Eins ist: daher auch die Absicht der Philosophie in Bezug auf den Menschen nicht sowohl ist, ihm etwas zu geben, als ihn von dem Zufälligen, das der Leib, die Erscheinungswelt, das Sinnenleben zu ihm hinzugebracht haben, so rein wie möglich zu scheiden und auf das Ursprüngliche zurückzuführen. Daher ferner auch alle Anweisung zur Philosophie, die jener Erkenntniß vorhergeht, nur negativ seyn kann, indem sie nämlich die Nichtigkeit aller endlichen Gegensätze zeigt und die Seele indirekt zur Anschauung des Unendlichen führt."

**) Schelling spricht p. 22 oben von der „ewigen Form" und sagt: „Diese Form ist, daß das schlechthin Ideale, unmittelbar als solches, ohne also aus seiner Idealität herauszugehen, auch als ein Reales sey."

***) Schelling sagt p. 22: „Es findet in dieser ganzen Region

einem Wort, mache nicht den Verstand, deswegen weil er eben Verstand und nichts anderes ist, — zum Wahnsinn.

Ich streite gegen euer Absolutes gerade wie gegen den Gott der Deisten, sage aber keinem von Beiden, daß ihr Begriff (das Absolute und Gott) so grundlos ist, als der vom Hippokentauren, sondern daß er ein Werk des transscendenten Verstandes ist, entstanden, indem der Mensch sein höchstes innerstes Wesen und Vermögen vom Verstande nicht trennen will (was eben der wahre Kriticismus soll), diesen zum einzigen und unbedingten Erkenntnißvermögen macht, durch ihn zu jeder Erkenntniß zu gelangen glaubt und für ihn einen Stillstandspunkt sucht.

Schelling thut mit seinem Absoluten, was alle frommen und erleuchteten Theisten mit ihrem Gott thaten — sie sagten logische Unmöglichkeiten von ihm aus, welche nur ein bildlicher Ausdruck waren für den abstrakten Satz: der Verstand ist nur ein durch die Sinnenwelt bedingtes und nur für sie gültiges Vermögen, ich aber (der erleuchtete Theist) stehe auf einer höhern Stufe des Bewußtseyns, wo er und seine Kategorien nicht mehr sind. — Letzteres drückten sie, wie auch Schelling, dadurch sinnbildlich aus, daß sie logisch Unmögliches aussprachen und so andeuteten, daß diese Welt mit ihren Gesetzen da nicht mehr ist, das Unmögliche da möglich wäre u. s. w.

Pag. 21. Schellings intellektuale Anschauung ist doch etwas Anderes, als das bessere Bewußtseyn, das ich dem Menschen zuspreche. Denn der Leser soll sie immer gegenwärtig erhalten, und das kann man nur einen Verstandesbegriff: was ich meyne, ist ausserzeitlich und steht nicht in unserer Willkühr nach Begriffen. *)

---

kein Nacheinander statt, sondern Alles ist wie mit Einem Schlage zugleich, obschon der ideellen Folge nach eins aus dem andern fließt."

*) Schelling sagt p. 21: „Wir setzen vorerst überall nichts voraus, als das Eine, ohne welches alles Folgende unbegriffen bleiben muß, die intellektuelle Anschauung. Wir setzen so gewiß als in ihr selbst keine Verschiedenheit und keine Mannigfaltigkeit seyn kann, so gewiß voraus, daß jeder, soll er das in ihr Erkannte aussprechen, es nur als reine Absolutheit, ohne alle weitere Bestimmung, aussprechen könne. Wir bitten ihn, diese reine Absolutheit ohne alle andere Bestimmung sich für immer gegenwärtig zu erhalten und nie wieder in der Folge aus den Augen zu verlieren."

Pag. 30 spricht er sehr naiv von der transscendentalen Theogonie. — Ueberhaupt spricht er viel von absoluten Verhältnissen, ohne je zu sagen, welche das seien; obwohl zu ermessen ist, daß sie weder arithmetische, noch geometrische sind. So viel ich habe abnehmen können, ist ein absolutes Verhältniß ein solches, worin Eins zugleich Zwei, und Zwei doch nur Eins ist: ein bekanntes sehr faßliches Beispiel davon ist die Dreieinigkeit. *)

Pag. 37. Zum Verständniß des hier Gesagten wird wieder die Aufhebung des Satzes vom Widerspruch postulirt. **)

Pag. 40. Hier ist die Ausführung des Mährchens zum Entstehen des Nichtigen und Bösen recht artig. Nur Schade, daß ein Skrupel bleibt (und bleiben muß bei allen solchen Ab-

---

*) Schelling sagt p. 30: „Auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise (wie die Ureinheit) produktiv, auch sie produciren nur Absolutes, nur Ideen, und die Einheiten, die aus ihnen hervorgehen, verhalten sich zu ihnen ebenso, wie sie sich selbst zu der Ureinheit verhalten. Dieses ist die wahre transscendentale Theogonie: ein andres Verhältniß, als ein absolutes, giebt es in dieser Region nicht, welches die alte Welt, nach ihrer sinnlichen Weise, nur durch das Bild der Zeugung auszudrücken wußte, indem das Gezeugte von dem Zeugenden abhängig und nichtsdestoweniger selbstständig ist."

**) Schelling spricht p. 37 von der Freiheit und Selbstständigkeit des Gegenbildes des Absoluten. „Von dieser Selbstständigkeit des Gegenbildes fließt aus, was in der Erscheinungswelt als Freiheit wieder auftritt, welche noch die letzte Spur und gleichsam das Siegel der in die abgefallene Welt hineingeschauten Göttlichkeit ist. Das Gegenbild, als ein Absolutes, das mit dem ersten alle Eigenschaften gemein hat, wäre nicht wahrhaft in sich selbst und absolut, könnte es nicht sich in seiner Selbstheit ergreifen, um als das andere Absolute wahrhaft zu seyn. Aber es kann nicht als das andere Absolute seyn, ohne sich eben dadurch von dem wahren Absoluten zu trennen, oder von ihm abzufallen. Denn es ist wahrhaft in sich selbst und absolut nur in der Selbst-Objektivirung des Absoluten, d. h. nur sofern es zugleich in diesem ist; dieses sein Verhältniß zum Absoluten ist das der Nothwendigkeit. Es ist absolut frei nur in der absoluten Nothwendigkeit. Indem es daher in seiner eignen Qualität, als Freies, getrennt von der Nothwendigkeit, ist, hört es auch auf frei zu seyn und verwickelt sich mit derjenigen Nothwendigkeit, welche die Negation jener absoluten, also rein endlich ist."

leitungen eines zweiten Verschiedenen aus einem Unveränderlichen), nämlich woher hat das Gegenbild des Absoluten, das doch diesem ganz gleich, ja es selbst ist, das Princip der Nichtigkeit, woraus jetzt alles Unheil erwächst? — Es läßt sich nur erklären aus dem p. 37 Gesagten, daß die Freiheit nur Freiheit ist, sofern sie Nothwendigkeit ist, — und dies nur durch Aufhebung des Satzes vom Widerspruch.*)

Pag. 41 wird recht toll gefaselt.**)

---

*) Schelling sagt p. 40, nachdem er zuvor die Ewigkeit des Abfalls davon hergeleitet hat, daß „der Uridee, wie jeder der in ihr begriffenen Ideen, auf ewige Weise ein doppeltes Leben verliehen ist, eines in sich selbst, wodurch sie aber der Endlichkeit sich verpflichtet, und welches, in wiefern es vom andern sich trennt, ein Scheinleben ist, das andere im Absoluten, welches ihr wahres Leben ist", — er sagt alsdann weiter: „Dieser Ewigkeit des Abfalls und seiner Folge, des sinnlichen Universums unerachtet ist aber in Bezug auf das Absolute, sowohl als die Idee an sich selbst, jener, wie dieses, ein bloßes Accidens, da der Grund von ihm weder in jenem noch in dieser an sich liegt, sondern nur in der Idee von der Seite ihrer Selbstheit betrachtet. Er ist außerweltlich für das Absolute, wie für das Urbild: denn er verändert nichts in beiden, weil das Gefallene unmittelbar dadurch sich in das Nichts einführt und in Ansehung des Absoluten wie des Urbilds wahrhaft Nichts und nur für sich selbst ist."

**) Schelling sagt p. 41: „Das für-sich-selbst-Seyn des Gegenbildes drückt sich, durch die Endlichkeit fortgeleitet, in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Wie aber im Planetenlauf die höchste Entfernung vom Centro unmittelbar wieder in Annäherung zu ihm übergeht, so ist der Punkt der äussersten Entfernung von Gott, die Ichheit, auch wieder der Moment der Rückkehr zum Absoluten, der Wiederaufnahme in's Ideale. Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit. Die Seele schaut in allen Dingen einen Abdruck dieses Princips an. Am unorganischen Körper drückt sich das In-sich-selbst-Seyn als Starrheit, die Einbildung der Identität in Differenz oder Beseelung, als Magnetismus aus. An den Weltkörpern, den unmittelbaren Scheinbildern der Idee, ist die Centrifugenz ihre Ichheit. Wo die Ureinheit, das erste Gegenbild, in die abgebildete Welt selbst hereinfällt, erscheint sie als Vernunft; denn die Form, als das Wesen des Wissens, ist das Urwissen, die Urvernunft selbst (λογος): das Reale aber als ihr Produkt ist dem Producirenden gleich, demnach reale Vernunft und als gefallene Vernunft Verstand (Νους).

Pag. 45. Faſelnde Deduction von Zeit und Raum.*)

Pag. 57 unten. Gefaſel von Schickſal, Vorſehung, Gott.**)

Pag. 58. Hier bemüht er ſich, den Begriff Gott einzuführen, oder vielmehr nur den Namen, denn was er damit meynt, iſt von dem was der Name urſprünglich bezeichnet, gänzlich verſchieden: er hat nicht den Muth, auch dieſen leeren Namen fahren zu laſſen, ſondern will, daß er vorkomme, wenn auch in ganz neuer Bedeutung.***)

---

*) Schelling ſagt p. 45: „Die beiden Einheiten der Idee, die, wodurch ſie in ſich und die, wodurch ſie im Abſoluten iſt, ſind in ihrer Idealität Eine Einheit und die Idee daher ein abſolutes Eins. In dem Abfall wird ſie zu einem Zwei, einer Differenz, und die Einheit wird ihr daher nothwendig im Produciren zu einem Drei. Ein Bild des An-ſich kann ſie nämlich nur produciren, indem ſie die beiden Einheiten der Subſtanz als bloſſe Attribute unterordnet. Das In-ſich-ſelbſt-Seyn getrennt von der andern Einheit involvirt unmittelbar das Seyn mit Differenz der Wirklichkeit von der Möglichkeit (die Negation des wahren Seyns); die allgemeine Form dieſer Differenz iſt die Zeit, denn jedes Ding iſt zeitlich, welches die vollkommene Möglichkeit ſeines Seyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem andern hat, und die Zeit iſt daher das Princip und die nothwendige Form aller Nicht-Weſen. Das Producirende, welches die Form der Selbſtheit durch die andere Form zu integriren ſucht, macht die Zeit zu einem Attribut, einer Form der Subſtanz (des producirten Realen), an welchem ſie jene durch die erſte Dimenſion ausdrückt. Denn die Linie iſt die in der andern Einheit erloſchene Zeit. Dieſe andere Einheit iſt der Raum.“

**) Schelling ſagt p. 57 unten: „Jene abſolute Identität, die nur in Gott iſt, zu erkennen: zu erkennen, daß ſie unabhängig von allem Handeln iſt, als das Weſen oder An-ſich alles Handelns, iſt der erſte Grund der Sittlichkeit. Wem jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirekten Verhältniß zur Welt, aber in dieſem doch erhaben über ſie erſcheint, erſcheint ſie als Schickſal, welches zu erkennen daher zu der Sittlichkeit der erſte Schritt iſt. In dem Verhältniß der bewußten Verſöhnung mit ihr erkennt die Seele ſie als Vorſehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erſcheinung als unbegriffene und unbegreifliche Identität, ſondern als Gott, deſſen Weſen dem geiſtigen Auge ebenſo unmittelbar, durch ſich ſelbſt ſichtbar und offenbar iſt, als das ſinnliche Licht dem ſinnlichen Auge.“

***) Schelling ſagt p. 58: „Die Realität Gottes iſt nicht eine

Pag. 62 unten ist wieder ein deutliches Beispiel der Verkehrtheit Schellings (die auch Fichte hat), mit welcher er da, wo er sagen sollte: „hier hört das Gebiet des Verstandes auf, und das des bessern Bewußtseyns fängt an" — statt dessen Sätze aufstellt, z. B. „in Gott ist das Subjekt das Objekt, das Allgemeine das Besondere", — die, als dem Satz des Widerspruchs entgegen, der Verstand nie zu denken vermag, obwohl man sie, wie hier geschieht, aussprechen kann, als wären sie gedacht — gleich Einem, der Gebäude malte, die nach dem Gesetz der Schwere nie stehn können. *)

Pag. 64. Rasendes Gefasel über Geschichte. **)

Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur der Gott, auf welche Weise es sei, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich. Nicht als ob die sittlichen Gebote dann auf Gott, als Gesetzgeber bezogen und darum erfüllt werden sollten, oder welches andere Verhältniß dieser Art sich diejenigen denken mögen, die einmal nur Endliches zu denken vermögen: sondern, weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist und weil dieses in seinen Handlungen ausdrücken ebenso viel heißt als das Wesen Gottes ausdrücken."

*) Schelling sagt p. 62 unten, nachdem er absolute Seligkeit und absolute Sittlichkeit in Gott als gleich unendliche Attribute gesetzt: „In Gott ist das Subjekt auch schlechthin das Objekt, das Allgemeine das Besondere. Er ist nur Ein und dasselbe Wesen von der Seite der Nothwendigkeit und von der Seite der Freiheit betrachtet."

**) Schelling sagt p. 64: „Obgleich von den Schicksalen des Universums nur die Eine Seite repräsentirend, ist die Geschichte doch nicht partiell, sondern symbolisch für jene zu fassen, die sich in ihr ganz wiederholen und deutlich abspiegeln. Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet; seine zwei Hauptpartien sind: die, welche den Ausgang der Menschheit von ihrem Centro bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odyssee der Geschichte. In jener war die Richtung centrifugal, in dieser wird sie centripetal. Die grosse Absicht der gesammten Welterscheinung drückt sich auf diese Art in der Geschichte aus. Die Ideen, die Geister mußten von ihrem Centro abfallen, sich in der Natur, der allgemeinen Sphäre des Abfalls, in die Besonderheit einführen, damit sie nachher, als besondere, in die Indifferenz zurückkehren und, ihr versöhnt, in ihr seyn könnten, ohne sie zu stören."

Pag. 65. Dreiſte Behauptung unwahrſcheinlicher Sätze vom Urſprung der Kultur. *)

Pag. 66 ſind die untergeordneten Mährchen ſeines Syſtems deutlicher als irgendwo ausgeſprochen: es erſcheinen beinahe die Aeonen der Gnoſtiker. **)

Pag. 67. Was in aller Welt mag er bei dem Wort Identität in der Mitte dieſer Seite gedacht haben? Iſt es ihm vielleicht ſchon ſo geläufig, daß er alles ſo nennt, wofür er keinen andern Namen, oder überhaupt keinen deutlichen Begriff hat? ***)

Pag. 68. Der Abſchnitt von der Unſterblichkeit iſt ſehr ſchön, indeſſen doch nur ein, um mehrere Phänomene in Zu-

---

*) Pag. 65 f. ſucht Schelling nachzuweiſen, daß das Menſchengeſchlecht ſich nicht von ſelbſt aus der Thierheit und dem Inſtinkt zur Vernunft und zur Freiheit habe emporheben können, ſondern daß es die Erziehung und den Unterricht höherer Naturen genoſſen. „Die geſammte Geſchichte weiſt auf einen gemeinſchaftlichen Urſprung aller Künſte, Wiſſenſchaften, Religionen und geſetzlicher Einrichtungen hin: und gleichwohl zeigt die äuſſerſte dämmernde Gränze der bekannten Geſchichte ſchon eine von früherer Höhe herabgeſunkene Kultur, ſchon entſtellte Reſte vormaliger Wiſſenſchaft, Symbole, deren Bedeutung längſt verloren ſcheint. Nach dieſen Prämiſſen bleibt nichts andres übrig, als anzunehmen, daß die gegenwärtige Menſchengattung die Erziehung höherer Naturen genoſſen" u. ſ. w.

**) Nachdem Schelling von der Erziehung des Menſchengeſchlechts durch höhere Naturen geſprochen, fährt er p. 66 fort: „Wenn nach den Abſtufungen der Ideenwelt auch der Idee des Menſchen eine höhere Ordnung vorſteht, aus der ſie erzeugt iſt, ſo iſt es der Harmonie der ſichtbaren mit der unſichtbaren Welt gemäß, daß dieſelben Urweſen, welche die geiſtigen Erzeuger des Menſchen, der erſten Geburt nach, geweſen, in der zweiten ſeine erſten Erzieher und Anführer zum Vernunftleben wurden, wodurch er ſich in ſein vollkommeneres Leben wiederherſtellt. Wenn aber gezweifelt werden ſollte, wie jenes Geiſtergeſchlecht in irdiſche Leiber habe herabſteigen können, ſo überzeugt uns alles, daß die frühere Natur der Erde ſich mit edlern und höher gebildeten Formen vertrug, als die gegenwärtigen ſind" u. ſ. w.

***) Pag. 67 in der Mitte ſagt Schelling: „Wir werden uns von jenem höhern Geſchlecht als der Identität, aus welcher das Menſchliche hervorging, gern vorſtellen, daß es von Natur und in unbewußter Herrlichkeit vereinigt, was das zweite Geſchlecht, nur in einzelne Strahlen und Farben geſtreut, allein mit Bewußtſeyn verknüpft."

ſammenhang zu bringen, wohl ausgedachtes Mährchen. Das Beſte was ſich davon rühmen läßt, iſt: wenn die Geſetze unſers Verſtandes und unſrer Sinnlichkeit zu abſoluten Geſetzen und zu auſſer uns vorhandenen Beſtimmungen der Welt gemacht werden: ſo möchte ſich der Zuſammenhang des verſchiedenen Daſeyns in ihr wohl nicht einfacher erklären laſſen.

Aber der Schauplatz dieſer Erklärung liegt jenſeits der Zeit: alſo kann da kein Werden, keine Veränderung ſeyn: alſo kann nicht (nach p. 73) der letzte Zweck der Welt ſeyn, daß die Ideen, welche in Gott ohne ſelbſtgegebenes Leben waren, fähig werden als unabhängig in der Abſolutheit zu ſeyn. — Ebenſo wenig ſind wir berechtigt, die Welt als Mittel zu ſolchem Zweck zu denken: denn dies denken wir nur mittelſt der Kategorie der Kauſalität und dieſe nur in der Zeit.

Daß das Ich ſeine eigene Handlung ſei, liegt 1) wieder im Gebiet der Zeit und Kauſalität und iſt 2) ſelbſt auf dieſem nicht zu denken als ein Widerſpruch und Unſinn. Der ganze Sündenfall iſt alſo auch eine transſcendente Hypotheſe und dazu, als eine Handlung vor aller Individualität, nicht zu denken möglich.*)

---

*) In dem Abſchnitt „Unſterblichkeit der Seele", p. 68—74, lehrt Schelling: „Das Ewige der Seele iſt nicht ewig wegen der Anfang- oder der Endloſigkeit ſeiner Dauer: ſondern es hat überhaupt kein Verhältniß zu der Zeit" (p. 68). „Es iſt daher Mißkennen des ächten Geiſtes der Philoſophie, die Unſterblichkeit über die Ewigkeit der Seele und ihr Seyn in der Idee zu ſetzen. Wenn die Verwicklung der Seele mit dem Leib (welche eigentlich Individualität heißt) die Folge von einer Negation in der Seele ſelbſt und eine Strafe iſt, ſo wird die Seele nothwendig in dem Verhältniß ewig, d. h. wahrhaft unſterblich ſeyn, in welchem ſie ſich von jener Negation befreit hat: dagegen iſt es nothwendig, daß die, deren Seelen faſt bloß von zeitlichen und vergänglichen Dingen erfüllt und aufgeblaſen waren, in einen dem Nichts ähnlichen Zuſtand übergehen" (p. 69, 70). „Die Endlichkeit iſt an ſich ſelbſt die Strafe, die nicht durch ein freies, ſondern nothwendiges Verhängniß dem Abfall folgt (hier liegt der Grund der nach Fichte unbegreiflichen Schranken): derjenigen alſo, deren Leben nur eine fortwährende Entfernung von dem Urbilde war, wartet nothwendig der negirteſte Zuſtand, diejenigen im Gegentheil, welche es als eine Rückkehr zu jenem betrachten, wer-

Dieſe ganze Schelling'ſche Lehre iſt alſo aus demſelben Grunde zu verwerfen, aus dem Wolfs Dogmatik es iſt: nämlich wegen transſcendenten Gebrauchs der Kategorien und der Geſetze der reinen Sinnlichkeit. Denn er ſagt wohl (p. 68) „das Ewige der Seele hat kein Verhältniß zur Zeit": aber ſehr inkonſequent läßt er es dennoch werden was es nicht war, ſpricht von Strafe, die Folge ihrer That iſt (p. 69), von einem künftigen Zuſtand derſelben u. ſ. w., ſtellt uns mit einem Wort die ganze Welt dar als eine Begebenheit nach endlichen Geſetzen, die (p. 73) aus einer Wirkung Gottes fließt und eine Endabſicht hat. Was iſt dies beſſer, als alle bisherigen dogmatiſchen Syſteme und Theorien, deren ganzes Streben ſich in dem Ausdruck zuſammenfaſſen läßt, daß ſie die durch unſer empiriſches Bewußtſeyn bedingten Geſetze zu unbedingten und abſoluten Geſetzen alles Seyns machen wollen.

---

den durch viel wenigere Zwiſchenſtufen zu dem Punkte gelangen, wo ſie ſich ganz wieder mit ihrer Idee vereinigen und wo ſie aufhören ſterblich zu ſeyn" (p. 71). „Da die Selbſtheit ſelber das Producirende des Leibes iſt, ſo ſchaut jede Seele in dem Maaß, in welchem ſie mit jener behaftet, den gegenwärtigen Zuſtand verläßt, ſich auf's Neue im Scheinbild an und beſtimmt ſich ſelbſt den Ort ihrer Palingeneſie, indem ſie entweder in den höhern Sphären und auf beſſern Sternen ein zweites weniger der Materie untergeordnetes Leben beginnt, oder an noch tiefere Orte verſtoßen wird: ſo wie, wenn ſie im vorhergehenden Zuſtand ganz von dem Idol ſich gelöſt und alles was bloß auf den Leib ſich bezieht, von ſich abgeſondert hat, ſie unmittelbar in das Geſchlecht der Ideen zurückkehrt und rein für ſich, ohne eine andere Seite, in der Intellektualwelt ewig lebt" (p. 72). „Die erſte Selbſtheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herflieſſende: die Selbſtheit und Abſolutheit aber, in die ſie ſich durch die Verſöhnung einführen, iſt eine ſelbſtgegebene, ſo daß ſie, als wahrhaft ſelbſtſtändige, unbeſchadet der Abſolutheit, in ihr ſind: wodurch der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit ſeiner Natur, dem Angeſchauten die Selbſtheit verleiht, giebt er es ſelbſt dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichſam, damit die Ideen, welche in ihm ohne ſelbſtgegebenes Leben waren, in's Leben gerufen, eben dadurch aber fähig werden, als unabhängig exiſtirende wieder in der Abſolutheit zu ſeyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geſchieht" (p. 73).

Statt deſſen ſoll der wahrhafte, d. h. der kritiſche Philoſoph, theoretiſch thun, was der tugendhafte Menſch praktiſch thut. Dieſer nämlich macht das ihm durch ſeine ſinnliche Natur anklebende Begehren nicht zum abſoluten, ſondern folgt dem beſſern Willen in ihm, ohne ihn mit jenem Begehren, als z. B. mit einer Belohnung, in Verbindung zu ſetzen und ſo nur relativ, nicht abſolut das Gute zu wollen. Ebenſo löſt der ächte kritiſche Philoſoph ſein beſſeres Erkennen ab von den Bedingungen des empiriſchen, trägt dieſe nicht hinüber in jenes (wie der ſinnliche Menſch ſeine ſinnlichen Freuden in's Paradies, weil er ohne ſie ſelbſt nicht hinein mag), braucht dieſe nicht als eine Brücke, beide Welten zu vereinigen (wie der ſinnliche Gläubige die Belohnung als eine Brücke zur Tugend), ſondern läßt kalt und unerſchüttert die Bedingungen ſeiner empiriſchen Erkenntniß hinter ſich, zufrieden, die beſſere Erkenntniß rein von jener geſondert zu haben, die Duplicität ſeines Seyns erkannt zu haben, und erſcheint ſie ihm als zwei Parallellinien, ſo krümmt er ſie nicht, um ſie zu einer zu vereinigen; ſondern wenn er auch muthmaaßt, daß ſie an irgend einem Punkt zuſammentreffen, ſo geht er in der Erkenntniß beider Arten ſeines Seyns fort, bringt beide zum hellſten Bewußtſeyn, und wartet ab, ob er auf einen Punkt gelangt, von dem aus er ihre Vereinigung erkennt.

Pag. 77. Was er hier als eſoteriſche Religion ſchildert, iſt ſelbſt Mythologie, nur eine etwas abſtraktere.*) Schellings ganzes Syſtem iſt nichts als Mythologie, vielleicht die abſtrakteſte, zu der man gelangen kann. Doch iſt dies nur eine un-

*) Schelling ſagt p. 77: „Die eſoteriſche Religion iſt eben ſo nothwendig Monotheismus, als die exoteriſche unter irgend einer Form nothwendig in Polytheismus verfällt. Erſt mit der Idee des ſchlechthin Einen und abſolut-Idealen ſind alle andern Ideen geſetzt. Aus ihr folgt erſt, obgleich unmittelbar, die Lehre von einem abſoluten Zuſtand der Seelen in den Ideen, und der erſten Einheit mit Gott, wo ſie der Anſchauung des an ſich Wahren, an ſich Schönen und Guten theilhaftig ſind: eine Lehre, die ſinnbildlich auch als eine Präexiſtenz der Seelen der Zeit nach dargeſtellt werden kann. Unmittelbar an dieſe Erkenntniß ſchließt ſich die von dem Verluſt jenes Zuſtandes, alſo von dem Abfall der Ideen und der hieraus folgenden Verbannung der Seelen in Leiber und in die Sinnenwelt an."

wesentliche Eigenschaft und sie hat mit der allersinnlichsten dieselbe Natur.

Philosophie für abstrakte Mythologie zu halten ist eben sein und aller Dogmatiker Irrthum.

Philosophie ist Kunst, und ihr Material der Verstand. Aus letzterm Grund ist sie durchaus Prosa.

---

f) Zu Schellings Verhältniß des Realen und Idealen. *)

Pag. 35 leugnet er ausdrücklich den Unterschied zwischen Transscendent und Immanent. **)

---

g) Zu Schellings Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre. ***)

Pag. 13—15. †) Die ganze Demonstration, daß Philosophie Wissenschaft von Gott und daher Naturphilosophie sei, sagt

---

*) Ueber das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Principien der Schwere und des Lichts von F. W. J. Schelling. Hamburg, bei Friedr. Perthes. 1806.

**) Schelling sagt p. 35: „Alles, was man gegen eine Philosophie, die vom Göttlichen handelt, oder auch wohl gegen mißverstandene und sich selbst mißverstehende Versuche einer solchen vorlängst vorgebracht hat, ist gegen uns völlig eitel, und wann wird endlich eingesehen werden, daß gegen diese Wissenschaft, welche wir lehren und deutlich erkennen, Immanenz und Transscendenz völlig und gleich leere Worte sind, da sie eben selbst diesen Gegensatz aufhebt, und in ihr alles zusammenfließt zu Einer Gott-erfüllten Welt."

***) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. Eine Erläuterungsschrift der ersten F. W. J. Schelling. Tübingen, Cotta'sche Buchhandlung. 1806.

†) Pag. 13 nennt Schelling die Philosophie „eine Erkenntniß und Wissenschaft des Göttlichen und zwar durchaus klare und adäquate Erkenntniß, da es von dem Göttlichen entweder keine oder nur eine solche

durchaus nichts, als: die Natur ist die Natur. Nämlich so: Gott ist das Seyn und das Seyn ist das Wirkliche; d. h. was ich durch die Kategorie der Wirklichkeit denke, beliebt mir Gott zu nennen. Unter dieser denke ich das sinnlich Angeschaute, d. i. die Natur. Also Gott = Natur, d. h. Alles was ist = Natur. Gott, Natur, das Seyn, das Wirkliche sind Synonyme. Diese Bereicherung an Worten ist gewonnen: gedacht ist aber Nichts, als Natur = Natur. Gewonnen ist aber auch die stillschweigende Folgerung, daß wer von Etwas reden wollte was nicht Natur sei, Unsinn redete. Denn es ist gesagt:

Gott = allem Seyn,
Seyn = Natur,
Gott also = Natur,

und mit dem Namen Gott hat man bisher bezeichnet das was nicht Natur wäre: dies zu leugnen ist das eigentliche Resultat der Demonstration: also Nichts ist als die Natur.

Daß das Wirkliche (unter der Kategorie der Wirklichkeit gedacht), das wovon man sagt, es ist, allein die Natur sei, gebe ich zu: nur weiß ich nicht, warum es Gott heißen soll. Was nicht Natur ist, kann unter keiner Kategorie, also auch nicht als wirklich gedacht werden; aber ich behaupte: mein Wesen ist noch etwas Anderes, als mein Denken durch Kategorien.

Pag. 13 unten: „Gottes Seyn wäre Gott selbst." *) —

---

geben kann." „Gott oder dem Absoluten ist das Seyn wesentlich oder vielmehr, Gott selbst ist wesentlich das Seyn und es ist kein Seyn als eben Gott." Pag. 14 nennt Schelling alles Seyn, lediglich darum, weil es Seyn ist, „an sich selbst göttlich, absolut; weder erklärbar aus einem andern, noch geworden, sondern die ewige Wahrheit und durchaus positiv". „Gott ist also das allein Wirkliche, so gewiß er wesentlich das Seyn ist; oder er erfüllt allein und ganz die Sphäre der Wirklichkeit." Von diesen Prämissen kommt Schelling p. 15 zu dem Resultat. „Ist also Philosophie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Positiven, so ist sie Wissenschaft des Göttlichen als des allein Wirklichen in der wirklichen oder Natur-Welt, d. h. sie ist wesentlich Naturphilosophie."

*) Pag. 13 unten steht: wir könnten nicht sagen: das Seyn Gottes. „Denn das Seyn Gottes wäre selbst Gott, weil dieser eben nichts anderes ist, denn Seyn."

Schon Alanus ab Insulis ſagt: Gott iſt einfach heißt: ſein Esse und Id quod est ſind Eins.

Pag. 16. „Gott iſt weſentlich die Natur und umgekehrt“ *) — damit kann Jacobi ſeinen Vorwurf des Pantheismus rechtfertigen.

Pag. 42 beluſtigt ſich Schelling über ſein eigenes, dem Fichte ſklaviſch nachgeahmtes Verfahren im „transſcendentalen Idealismus.“ **)

Pag. 47 wird der Staat das Herrlichſte genannt! ***)

Pag. 50—69 das ganze Schelling'ſche Mährchen,

---

*) Pag. 16 ſagt Schelling: „Die wahre Philoſophie muß reden von dem, das da iſt, d. h. von der wirklichen, von der ſeyenden Natur. Gott iſt weſentlich das Seyn, heißt: Gott iſt weſentlich die Natur und umgekehrt.“

**) Pag. 42 ſagt Schelling gegen Fichte: „Sein Syſtem iſt nie und nirgends in andrer Geſtalt aufgetreten, als der eines bloß ſubjektiven Zuſammenhangs; nicht durch eine lebendige Expanſion und Geſtaltung des Princips ſelbſt, ſondern lediglich durch und für die Reflexion des Denkenden ſich erzeugend und anſchießend. Er ſetzt irgend eine Einheit, die aber bloß formal iſt, da ſie nicht zugleich ihre Mannigfaltigkeit begreift; ein Unvollſtändiges, das eines Andern bedarf, ſonach ein durch Abſtraktion von dieſem Andern Erzeugtes, welches Andere dann wiederum nicht vollſtändig ſeyn darf; wie weit die Mangelhaftigkeit reiche, iſt abermals beliebig, nämlich es hängt von der gemachten Abſtraktion ab, und auch es ſelbſt erhält nicht ſeine volle Ergänzung in einem ſelbſt Vollendeten auf Einmal, ſondern nur die unzureichende in einem andern Unzureichenden, bis dann zuletzt der progressus in infinitum (die letzte Zuflucht aller Philoſophie, welche nicht die Totalität ſchon im erſten Princip erkennt) der Noth ein Ende macht. Der Zuſammenhang, der dadurch entſteht, liegt nicht in den Dingen oder im Princip ſelbſt, ſondern lediglich im Denkenden; dieſes verhält ſich als das einzige auch nur ſcheinbar Thätige, in der Entwicklung, das Princip ſelbſt aber, da es nur durch ſeinen Mangel wirkſam iſt, als das völlig Todte.“

***) Pag. 47 ſagt Schelling von Fichte: „Wo er nur immer in's Reale übergreift, z. B. in den Deduktionen ſeiner Moral, ſeines Naturrechts u. ſ. w., zeigt ſich ſein Geiſt erfüllt mit den Begriffen der Beſchränkung, der Abhängigkeit, des Beherrſchtwerdens, der Knechtſchaft; nie aber, nicht in der Idee des Herrlichſten, des Staats, des Urſprünglichen, der Natur, iſt ihm ein freies göttliches Verhältniß erſchienen.“

deſſen Abgeſchmacktheit und Leerheit am beſten der Anfang zeigt vom Seyn und Abſoluten.*) — Vom Eins braucht er im Ernſt an manchen Stellen genau die Kategorien, mit denen Plato in ſeiner Arabeske, dem Parmenides, geſpielt hat. — Auch kann man ſeine ganze Demonſtration zurückführen auf Kant's Bemerkung, daß die Kategorie der Allheit entſteht aus der Vereinigung der Kategorien der Einheit und Vielheit.

Pag. 73 ſtreiten ſich Fichte und Schelling darüber, wo das Sichſelbſtfaſſen, die Sichſelbſtbejahung zu finden ſei. Wenn ſie ſtatt deſſen ſich aufrichtig fragten, ob ſie auch wiſſen, was ſie damit meynen!**)

Pag. 146, 147 ſteht auffallend unverſchämtes und raſendes Geſchwätz.***) Hat uns denn alles Verbrechen, alles Entſetzliche

---

*) Dieſer Anfang (p. 50), vom Verhältniß des Seyns zum Erkennen redend und beide als unmittelbar und an ſich ſelbſt Eins ſetzend, lautet: „Das Seyn — jenes allein wahre Seyn, das wir als das Abſolute oder Gott erkannt haben — iſt, ſo gewiß es das wahre Seyn iſt, ſo gewiß ſeine eigene Bekräftigung; wäre es nicht weſentlich Selbſtbejahung, ſo wäre es nicht abſolut, nicht ganz und gar von und aus ſich ſelbſt. Hinwiederum iſt dieſe Bejahung des Seyns nichts andres, denn eben das Seyn ſelbſt. Wäre ſie dies nicht, ſo wäre ſie auſſer dem Seyn und könnte ſelbſt nicht ſeyn. So gewiß ſie daher wirklich Bejahung des Seyns, d. h. ſelbſt poſitiv iſt, ſo gewiß iſt ſie von dem Seyn nicht verſchieden und ſelber das Seyn. — Bejahung des Seyns iſt Erkenntniß des Seyns und umgekehrt. Das Ewige alſo, da es weſentlich ein Selbſtbejahen iſt, iſt in dem Seyn auch ein Selbſterkennen und umgekehrt. Die Einheit zwiſchen Seyn und Erkennen überhaupt iſt ſonach eine direkte Einheit, d. h. eine ſolche, der kein Gegenſatz beigemiſcht iſt."

**) Pag. 73 ſagt Schelling: „Woher weiß Hr. Fichte, daß nur wir das Wiſſen ſind, und daß überall ſonſt kein Wiſſen, als in uns? Etwa daher, daß das Wiſſen, nur als unſeres, unmittelbare Thatſache des Bewußtſeyns iſt? So müßten wir alſo überhaupt nichts erkennen, als ſolche Thatſachen unſeres Bewußtſeyns. In ſeinem allgemeinen Ausdruck iſt das Bewußtſeyn ein Sich-ſelbſt-Faſſen; das Wiſſen in ſeiner Abſolutheit iſt Selbſtbejahung. Woher iſt Hrn. Fichte bewußt, daß ein Sich-Faſſen, Sich-Bejahen nur in unſerm Bewußtſeyn vorkommt? Etwa weil Er (wie wir zugeben) es ſonſt nirgends hat finden können?"

***) Schelling ſagt p. 146 f.: „Es giebt nur Eine Art, den Zwieſpalt von Göttlichem und Ungöttlichem aufzuheben, nämlich, daß

in dieſer Welt nur geträumt? Und iſt ſeine letzte Quelle eine andere, als daß Menſchen (das Warum hievon iſt ein tiefer liegender Grund) ſich bloß als Naturweſen angeſehen haben? — Siehſt du nicht den Erdgeiſt auf ſeinem Thron? In ſeinen Augen gilt Einer dem Andern gleich, oder vielmehr keiner gilt, ſondern das ganze Geſchlecht: er will bloß das unaufhörliche Getümmel, den unverſiegbaren Strohm der Geſchlechter: keine Raſt, noch Ruhe ſoll ſeyn, die Augenblicke, in denen du aufſiehſt zu einem beſſern Seyn, mußt du ſeinem Scepter erſt entwinden: er treibt unabläſſig vom Bedürfniß zur Erfüllung, von der Erfüllung zum Bedürfniß, auf daß du dich nähreſt, wachſeſt, dich fortpflanzeſt, ſterbeſt: ſeine Sorge iſt nicht, den Einzelnen zu erhalten, Tauſende mögen untergehn, wenn ſie vorher nur neue Tauſende zeugen, daß nur das (von Schelling geprieſene) Leben nicht vertilgt werde, das Gewühl fortdauere.

Und von dieſem Standpunkt aus iſt keiner Weisheit das

---

nur das Eine iſt, das andere aber nicht iſt. Da nun wir jenen Gegenſatz allerdings, aber ſo aufheben, daß wir die Exiſtenz des Ungöttlichen völlig läugnen und behaupten, daß allein das Göttliche iſt: jene aber (sc. die, welche die wirkliche Welt ungöttlich finden) dennoch wegen dieſer Aufhebung ſchreien und uns einer Natur-Vergötterung anklagen, ſo iſt klar, daß es ihnen gerade nur um jenes Niederere, oder nach unſerer Meinung, gänzlich Nicht-ſeyende und Ungöttliche zu thun iſt. — Wir ſind weit entfernt, irgend einem dieſer Schreienden Schuld zu geben, daß er ſich dieſe Welt als ein Werkzeug ſeiner Luſt oder Begier erhalten wolle. Wir ſind überzeugt, daß der Grund jenes Schreiens bei den Meiſten ganz wo anders liege, als in ihrer Luſt; vielmehr eben in ihren moraliſchen Begriffen: denn dem Willen, welcher nur ein einiger iſt und nur Eines will, iſt es kein Verdienſt, dies Eine zu wollen: jene aber wollen ein Verdienſt, und bedürfen darum des Gegentheils; der Begriff der Sünde iſt im Tiefſten ihrer Herzen eingegraben, und mit ihm der Begriff einer todten, einer verlorenen und von Gott ausgeſtoßenen Welt. Sie ſelbſt zwar verlangen nicht Sünder zu ſeyn; wäre aber die Sünde getilgt aus der Welt, ſo wär' es auch das Verdienſt und es bliebe allein der Glaube, d. h. die Geſinnung, die ſelbſt göttlich iſt und nur Göttliches ſieht. — Endlich muß doch aufgedeckt werden, um was eigentlich der Kampf von jenen geführt wird, und welche Sache es iſt, der ſie ihr höchſtes Intereſſe weihen."

Warum und das Wielange abzusehen: es ist dies das ewige Reich der Nichtigkeit.

Schelling rühmt sich, nur Einen Willen zu haben: wagt er es zu behaupten, das Scepter des Erdgeistes nie gefühlt zu haben? oder ist eben nur dieser sein einziger Wille?

Unverschämte Sophismen mittelst der Wörter Seyn, göttlich, wirklich!

---

b) Zum ersten Bande von Schellings philosophischen Schriften.*)

Pag. 11—12 wird das absolute Ich demonstrirt: da aber der Beweis in unverschämten Sophismen besteht, so ist er in diesem ganzen Paragraph, der vom absoluten Ich handelt, weggelassen und wird nur am Ende in Form eines Beispiels gegeben: was merkwürdig.**)

Pag. 28 unten. Er belege doch diese behaupteten Voraussetzungen Kants durch eine einzige Stelle aus Kants Schriften.***)

---

*) Schellings philosophische Schriften. Erster Band. Landshut, bei Philipp Krüll, Universitätsbuchhändler. 1809.

**) Pag. 11—12 bildet in der Abhandlung „vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" den Schluß des §. 3. Schelling sucht daselbst darzuthun, daß der Begriff vom Subjekt auf das absolute Ich leite. Das hiezu gebrauchte Beispiel lautet (p. 12): „Wir stellen uns eine Kette des Wissens vor, die durchaus bedingt ist, und nur in einem obersten unbedingten Punkte Haltung bekömmt. Nun kann das Bedingte in der Kette überhaupt nur durch Voraussetzung der absoluten Bedingung, d. i. des Unbedingten gedacht werden. Mithin kann das Bedingte nicht vor dem Unbedingten, sondern nur durch dieses, in der Entgegensetzung gegen dasselbe, als bedingt gesetzt werden, ist also, da es nur als bedingt gesetzt ist, nur durch das, was gar kein Ding, d. h. unbedingt ist, denkbar. — Das Objekt selbst ist also ursprünglich nur im Gegensatz gegen das absolute Ich, d. h. bloß als das dem Ich entgegengesetzte, als Nicht-Ich, bestimmbar: und die Begriffe von Subjekt und Objekt sind selbst Bürgen des absoluten, unbedingbaren Ichs."

***) Pag. 28 unten sagt Schelling: „Ich weiß es recht gut, daß Kant alle intellektuale Anschauung geläugnet hat; aber ich weiß auch,

Pag. 31 oben verlangt er, man ſolle eine unendliche Sphäre denken: das heißt aber ein unbegränztes Begränztes. *)

Pag. 51, die Anmerkung. Was verſteht er unter der „durch Natur bewirkten Uebereinſtimmung der Objekte mit dem Ich"? **) — Befriedigung des Hungers, des Geſchlechtstriebes u. ſ. w.? Woher das Seelenweh nach der letztern, ſogar bisweilen nach der erſtern? Iſt das Ich, was verlangte und befriedigt wird, und das, was erſt nach der Befriedigung unzufrieden wird, Eins?

Die beiden Anmerkungen p. 49 und 50 vereinen das moraliſche und thieriſche Streben unter den Begriff Einer Thätigkeit, die das Nicht-Ich mit dem Ich identificiren will. Wäre dies, ſo müßten ſie in einander übergehn, nicht aber ſich durchaus entgegengeſetzt ſeyn, wie ſie ſind.

(Doch läßt ſich denken, daß Eins das Andere verſchlingen will und ſo gegenſeitig: da iſt Streben zum Verein und doch Gegenſatz.) ***)

---

wo er dies gethan hat, in einer Unterſuchung, die das abſolute Ich überall nur vorausſetzt, und aus vorausgeſetzten höhern Principien nur das empiriſch-bedingte Ich, und das Nicht-Ich in der Syntheſis mit dem Ich, beſtimmt."

*) Pag. 31 oben ſteht: „Denket euch eine unendliche Sphäre (eine unendliche Sphäre iſt nothwendig nur Eine), in dieſer endliche Sphären, ſo viel ihr wollt. Dieſe aber ſind ſelbſt nur in der Einen unendlichen möglich, zernichtet jene, ſo iſt nur Eine Sphäre."

**) Pag. 50 in der Anmerkung ſagt Schelling: „Wäre nicht der letzte Endzweck alles Strebens des Ichs Identificirung des Nicht-Ichs mit ſich ſelbſt, ſo würde die zufällige, durch Natur bewirkte Uebereinſtimmung der Objekte mit unſerem Ich gar keinen Reiz für uns haben. Nur indem wir eine ſolche Uebereinſtimmung in Bezug auf unſere ganze Thätigkeit (die vom unterſten Grade an bis zum höchſten auf nichts anderes, denn Uebereinſtimmung des Nicht-Ichs mit dem Ich geht) denken, betrachten wir jene zufällige Uebereinſtimmung als Begünſtigung (nicht als Belohnung), als ein freiwilliges Entgegenkommen der Natur, als eine unerwartete Unterſtützung, die ſie unſerer geſammten (nicht nur unſerer moraliſchen) Thätigkeit angedeihen läßt."

***) Schelling verwirft (in den beiden Anmerkungen p. 49 u. 50) das Verhältniß, in welches Kant Moralität und Glückſeligkeit zu ein-

Pag. 55. Nach ſeiner, allerdings ſehr ſcharfſinnigen Deduktion der Unſterblichkeit, iſt ſie doch nur unendliches Werden, Streben, d. h. unendliche Quaal.*)

Pag. 58. Die ſehr richtig dargeſtellte Ewigkeit, bildlich als unendliche Zeit gedacht, verhält ſich zu dieſem Bild, wie eine Platoniſche Idee zum Phänomen.**)

Aber wie ich die Zeit ins Unendliche nach ihren beiden Dimenſionen ausdehnen kann und ſogar muß, ſo kann und muß ich auch den Raum in ſeinen dreyen: nach Schelling thu' ich es an der Zeit, um mir die Ewigkeit (aeternitas) durch dieſe endloſe Dauer (aeviternitas) bildlich darzuſtellen und könnte gar es nicht, hätte ich nicht den Urbegriff der aeternitas: was aber liegt zum Grunde meiner Vorſtellung des unbegränzten Raums? ſollte ich zu dieſer ganz empiriſch kommen, ohne einen in mir liegenden, auf etwas Analoges gehenden Urbegriff?

Pag. 65 sub Nr. 1: „da es nur durch jenes Streben denkbar iſt"***) — dies iſt eine ſehr unerwieſene Behauptung, die

---

ander geſetzt hat; beide haben ihm ohne höhern Endzweck keine Realität, beide ſind ihm nur Mittel zur Realiſirung des höchſten Zwecks, der auf Identifikation des Nicht-Ichs mit dem Ich, d. h. auf gänzliche Zernichtung deſſelben als Nicht-Ichs geht.

*) „Das abſolute Ich iſt (nach Schelling p. 54) das einige Ewige, aber eben deswegen muß das endliche Ich, da es ſtrebt, identiſch mit ihm zu werden, auch nach reiner Ewigkeit ſtreben, alſo da es das, was im unendlichen Ich als ſeyend geſetzt iſt, in ſich als werdend ausdrückt, in ſich ſelbſt auch werdende, d. i. empiriſche Ewigkeit, unendliche Dauer, ſetzen ..... Der letzte Endzweck des endlichen Ichs ſowohl, als des Nicht-Ichs, d. h. der Endzweck der Welt iſt ihre Vernichtung, als einer Welt, d. h. als eines Inbegriffs von Endlichkeit. Zu dieſem Endzweck findet nur unendliche Annäherung ſtatt — daher unendliche Fortdauer des Ichs, Unſterblichkeit."

**) Pag. 58 ſagt Schelling: „In ſofern das Ich ewig iſt, hat es gar keine Dauer. Denn Dauer iſt nur in Bezug auf Objekte denkbar. Man ſpricht von einer Ewigkeit der Dauer (aeviternitas), d. i. von einem Daſeyn in aller Zeit, aber Ewigkeit im reinen Sinne des Worts (aeternitas), iſt Seyn in keiner Zeit. Die reine Urform der Ewigkeit liegt im Ich" u. ſ. w.

***) Pag. 65 ſagt Schelling: „Wenn vom abſoluten Ich die Rede iſt, ſo reden wir

nur verräth, daß es immer noch der Gründe für Annahme des absoluten Ich bedarf.

Mir scheint jetzt, daß das transsc.: Ich entsteht folgendermaassen: man erkennt, daß Objekte nur in Bezug auf das Subjekt und dies nur in Bezug auf jene existirt, also beide bedingt sind, und schließt, weil doch etwas unbedingt seyn muß, auf ein jenen beiden zum Grunde liegendes absolutes Ich. Der Schluß ist aber noch der Kritik zu unterwerfen: weil man nun ahndet, daß er vor derselben nicht bestehn möchte, verläugnet man ihn und giebt statt seiner intellektuale Anschauung vor.

Pag. 70 stehn die Anmaassungen, auf die die Wissenschaftslehre sich gründet.*)

Pag. 79: „Das Ich ist nichts, wenn es nicht sich selbst absolut gleich ist, weil es nur durch sich selbst gesetzt ist." Nicht dies ist der Grund, sondern der erste Grundsatz der Logik, der Satz des Widerspruchs. Ueberhaupt ist dies ein toller Paragraph. Z. B. was soll ich mir unter „materiale Form" den-

---

1) nicht vom logischen Ich, denn dies ist bloß in Bezug auf Objekt denkbar, und blosser Ausdruck des Strebens des Ichs, seine Identität im Wechsel der Objekte zu erhalten. Eben deswegen aber, da es nur durch jenes Streben denkbar ist, ist es selbst Bürge des absoluten Ichs und seiner absoluten Identität.

2) Eben so wenig vom absoluten Subjekt in der transscendentalen Dialektik" u. s. w.

Pag. 66 heißt es alsdann: „Das absolute Ich ist also weder bloß formales Princip, noch Idee, noch Objekt, sondern reines Ich in intellektualer Anschauung als absolute Realität bestimmt."

*) Pag. 70 sagt Schelling: „Der Spinozismus ist nur dadurch widerlegbar, daß Gott als mit dem absoluten Ich identisch vorgestellt wird. Freilich hat Kant seinem Akkommodationssystem zufolge von den Formen der sinnlichen Anschauung als blossen Formen der menschlichen Anschauung gesprochen; allein die Formen der sinnlichen Anschauung und der Synthesis des Mannigfaltigen derselben sind Formen der Endlichkeit überhaupt, d. h. sie müssen aus dem blossen Begriff des durch ein Nicht-Ich bedingten Ich überhaupt deducirt werden, woraus folgt, daß, wo Objekt ist, auch sinnliche Anschauung seyn muß, und also Nicht-Ich ausserhalb aller sinnlichen Anschauung (Ding an sich) sich selbst aufhebt, d. h. gar kein Ding, blosses Nicht-Ich, also schlechthin nichts ist."

ken?*) Auch ſollte man den Begriff Setzen genau beſtimmen. Ich ſehe nicht, wie das reine Ich, das allem Denken und Vorſtellen als Bedingung vorhergeht (und die Bedingung kann nicht das Bedingte ſeyn) etwas ſetzen könne.**)

Daſelbſt: „Setzte nämlich das Ich nicht" u. ſ. w.***) — iſt eine unverſchämte Behauptung. — Warum können nicht Zwei unter einander gleich und einem Dritten ungleich ſeyn?

Daſelbſt unten: „Wäre das Ich nicht ſich ſelbſt gleich" — iſt eine undenkbare Vorausſetzung, alſo ſind es auch ihre Folgen, alſo darf der ganze Satz nicht ſtehn.†)

Ueberhaupt will er in der erſten Hälfte dieſes Paragraphen den Satz des Widerſpruchs ableiten (ein tolles Unternehmen) und zwar aus der Identität des Ich mit ſich ſelbſt, die er doch ſelbſt nur dem Satz des Widerſpruchs zufolge ſetzt, obwohl er vorgiebt, er wiſſe ſie aus intellektualer Anſchauung.

Pag. 81: „Alles, was in der Sphäre der Exiſtenz liegt, hat Prädikate, die auſſer ſeinem Weſen liegen"††) — abſurd!

---

*) Pag. 78, §. 16 ſagt Schelling: „Die materiale Urform des Ich iſt die Einheit ſeines Setzens, in ſofern es alles ſich gleich ſetzt." — Pag. 79 ſodann: „Das Ich ſei, was es wolle (es iſt aber nichts, wenn es nicht ſich ſelbſt abſolut gleich iſt, weil es nur durch ſich ſelbſt geſetzt iſt), ſo iſt, wenn es nur überhaupt identiſch mit ſich ſelbſt geſetzt iſt, der allgemeine Ausdruck des Setzens in ihm: A = A."

**) Man vergleiche hiemit das von Schopenhauer über den Ausdruck „Setzen" in den Parerg., 2. Aufl., II, §. 28, Geſagte.

***) Dieſe Stelle lautet: „Setzte nämlich das Ich nicht urſprünglich alles ſeiner Realität gleich, d. h. identiſch mit ſich, ſich ſelbſt aber als die reinſte Identität, ſo könnte im Ich ſchlechterdings nichts identiſch geſetzt werden, und es wäre möglich, daß A = nicht = A geſetzt würde."

†) Dieſer Satz lautet: „Wäre das Ich nicht mit ſich ſelbſt gleich, ſo wäre Alles, was im Ich geſetzt iſt, zugleich geſetzt und nicht geſetzt, d. h. es wäre gar nichts geſetzt, es gäbe keine Form des Setzens."

††) Schelling nennt p. 81 eine einzelne Art thetiſcher, d. i. analytiſcher Sätze „identiſche Sätze", d. h. ſolche, in denen Subjekt und Prädikat daſſelbe ſind. „So iſt das Ich nur Ich, Gott nur Gott, alles aber, was in der Sphäre der Exiſtenz liegt, hat Prädikate, die auſſer ſeinem Weſen liegen."

Wenn, nach p. 85, thetiſche Sätze ein Seyn ſetzen, das weder Möglichkeit, noch Wirklichkeit, noch Nothwendigkeit iſt; ſo kann entweder der Verſtand ſolche Sätze nicht faſſen, oder Kant hat ſein Vermögen nicht erſchöpft. *)

Pag. 151. Das Abſolute iſt, wie ſchon der Name zeigt, ein negativer Begriff; nämlich der eines Seyns, das unabhängig wäre von allen Bedingungen, unter denen für uns etwas iſt, oder vielmehr erkannt wird. Es kommt daher auf die Frage an, ob zwiſchen Seyn und Erkannt-werden-können ein Unterſchied ſei, ob nach Abzug aller Erkennbarkeit noch ein Seyn übrig bliebe, ob jenſeits des Subjekts und Objekts für uns noch etwas iſt. **)

Pag. 152 in der Anmerkung ſteht eine Subreption. Schelling ſagt: „Gott iſt nur, weil er iſt" und fährt fort, als hätte er geſagt: „Gott kann nur erkannt werden, weil er iſt". Darin, daß ſein Seyn unabhängig iſt, liegt ja gar nicht, daß von dieſem Seyn nichts abhängig ſeyn und darauf leiten könne als Princip ſeines Erkennens, obwohl nicht ſeines Seyns. Sein Seyn ſei grundlos; ſo iſt darum die Erkenntniß dieſes Seyns nicht grundlos. Die Erläuterung durch das Ich bin iſt ein Trug, denn mit dieſem iſt es gerade umgekehrt. Seine Erkenntniß iſt (als erſte Bedingung aller andern) grundlos, aber deswegen kann noch ſehr wohl ſein Seyn in einem andern begründet ſeyn. — Verſteht ſich, daß dies alles vom unkritiſchen, dogmatiſchen Standpunkt aus geſagt iſt. ***)

---

*) Pag. 85 ſagt Schelling: „Thetiſche Sätze ſetzen ein Seyn, das durch ſich ſelbſt bedingt iſt, keine Möglichkeit, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, ſondern bloſſes Seyn."

**) Schelling ſagt p. 151 (in dem ſechſten der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus), daß Dogmatismus und Kriticismus daſſelbe Problem haben. „Es betrifft nämlich nicht das Seyn eines Abſoluten überhaupt, weil über das Abſolute ſelbſt, als ſolches kein Streit möglich iſt. Denn im Gebiete des Abſoluten ſelbſt gelten keine andere, als bloß analytiſche Sätze, hier wird kein anderes Geſetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweiſen, ſondern nur mit Analyſen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, ſondern nur mit unmittelbarem Wiſſen zu thun — kurz, hier iſt alles begreiflich."

***) Pag. 152 in der Anmerkung ſagt Schelling: „Unbegreiflich

Pag. 165—166 ſteht groſſe lautere Wahrheit. *)

Pag. 179. Auf die Frage der Anmerkung **) iſt meine

---

beynahe ſcheint es, daß man bei der Kritik der Beweiſe für das Daſeyn Gottes ſo lange die einfache, begreifliche Wahrheit überſehen konnte, daß vom Daſeyn Gottes nur ein ontologiſcher Beweis möglich iſt. Denn, wenn ein Gott iſt, ſo kann er nur ſeyn, weil er iſt. Seine Exiſtenz und ſein Weſen müſſen identiſch ſeyn. Eben deswegen aber, weil man den Beweis für das Seyn Gottes nur aus dieſem Seyn führen kann, iſt dieſer Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn kein Beweis, und der Satz: Es iſt ein Gott, der unbewieſenſte, unbeweisbarſte, grundloſeſte Satz, ſo grundlos, als der oberſte Grundſatz des Kriticismus: Ich bin!" u. ſ. w.

*) Schelling ſagt p. 165—166: „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechſel der Zeit in unſer innerſtes, von allem, was von auſſenher hinzukam, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuſchauen. Dieſe Anſchauung iſt die innerſte, eigenſte Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer überſinnlichen Welt wiſſen und glauben. Dieſe Anſchauung zuerſt überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne iſt, während alles übrige nur erſcheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterſcheidet ſich von jeder ſinnlichen Anſchauung dadurch, daß ſie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt iſt, deſſen Freiheit von der eindringenden Macht der Objekte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtſeyns hinreicht. Doch giebt es auch für diejenigen, die dieſe Freiheit der Selbſtanſchauung nicht beſitzen, wenigſtens Annäherung zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche ſie ihr Daſeyn ahnen läßt. Es giebt einen gewiſſen Tiefſinn, deſſen man ſich ſelbſt nicht bewußt iſt, den man vergebens ſich zu entwickeln ſtrebt."

**) Schelling frägt p. 179 in der Anmerkung: „Unter welche Klaſſe von Sätzen gehört das Moralgebot? Iſt es problematiſcher, oder aſſertoriſcher, analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz?" — Schelling beantwortet die Frage folgendermaaſſen: „Seiner bloſſen Form nach iſt es kein bloß problematiſcher Satz, denn es fordert kategoriſch. Ebenſo wenig iſt es aſſertoriſcher Satz, denn es ſetzt nicht, es fordert nur. Seiner Form nach alſo ſteht es zwiſchen beiden. Es iſt ein problematiſcher Satz, der zum aſſertoriſchen werden ſoll. — Seinem Inhalte nach iſt es ebenſo weder analytiſcher noch ſynthetiſcher Satz ſchlechthin. Aber es iſt ein ſynthetiſcher Satz, der zum analytiſchen werden ſoll. Er iſt ſynthetiſch, denn er fordert bloß abſolute Identität, abſolute Theſis: er iſt aber zugleich thetiſch (analytiſch), denn er geht nothwendig auf abſolute Einheit."

Antwort: Die Eintheilung in analytiſche und ſynthetiſche Sätze und die unmittelbare Anwendung der Kategorien gilt nur von Urtheilen, aber von Befehlen ſo wenig, als von Fragen, denn ſie geht das Erkenntniß-Vermögen an. Allenfalls könnte man, in Hinſicht auf die Modalität, ein Gebot ein ſubjektiv-apodiktiſches Urtheil nennen.

Pag. 192 iſt in meinen Augen eine ganz verworrene Radotage.*) Die Griechiſche Tragödie iſt ein lautes Weh! über das Poſſenſpiel des Lebens und ſeine Nacht und Verworrenheit: „Auf dieſem Boden kann Glück und Ruhe nimmermehr gedeihen! ja nicht einmal die Pflicht erfüllt werden! Selbſt wer das Beſte will, begeht trotz ſeinem Willen Verbrechen!“ — Nur Eines ſehn wir auſſer der Macht des Schickſals: den Willen ſelbſt: und in dem Bewußtſeyn des Zuſchauers bricht es aus der Nacht hervor, daß kein Objekt des Willens, ſondern der Wille ſelbſt wahrhaft ſeyend iſt.

Pag. 209 und 210 ſcheint mir das Meiſte delirium, aus welchem, p. 210 unten, tollkühne und unerwieſene Behauptungen gefolgert werden, die er nach einer muthmaaßlichen Analogie

---

*) Schelling ſagt p. 192 (im zehnten Briefe über Dogmatismus und Kriticismus): „Man hat oft gefragt, wie die griechiſche Vernunft die Widerſprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher beſtimmt, ſelbſt gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich beſtraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schickſals war! Der Grund dieſes Widerſpruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn ſuchte, lag im Streit menſchlicher Freyheit mit der Macht der objektiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — iſt, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für ſein Unterliegen ſelbſt beſtraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der nur der Uebermacht des Schickſals unterlag, doch beſtraft wurde, war Anerkennung menſchlicher Freyheit, Ehre, die der Freyheit gebührte. Die griechiſche Tragödie ehrte menſchliche Freyheit, daß ſie ihren Helden gegen die Uebermacht des Schickſals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunſt zu ſpringen, mußte ſie ihn unterliegen, aber, um auch dieſe, durch die Kunſt abgedrungene Demüthigung menſchlicher Freyheit wieder gut zu machen, mußte ſie ihn — auch für das durch's Schickſal begangene Verbrechen — büſſen laſſen.“

verbindet, dann eben so frech zu behaupten fortfährt und endlich versichert, nun sei die Basis des Idealismus sonnenklar bewiesen! Kant und Plato werden zu Zeugen bei den Haaren herangeschleppt! *)

---

*) Schelling legt p. 209 ff. (in den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre) dar, in welchem Sinne Raum und Zeit „ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths" sind und was sie als solche zum Objekt beitragen. „Raum giebt dem Objekte Ausdehnung, Sphäre. Allein im Begriff der Ausdehnung, der Sphäre, liegt nothwendig auch der Begriff einer Begränzung. Also muß, da Objekt eine begränzte Sphäre bezeichnet, diese Gränze anderwärts herkommen. Es ist die Zeit, die dem Raume erst Gränze, Schranke, Umriß giebt. Deßwegen hat der Raum drei Dimensionen. Denn da er ursprünglich unendlich ist, so hat er gar keine Richtung, oder vielmehr er hat alle mögliche Richtungen, die man nur nicht eher unterscheiden kann, als sie (durch Zeit begränzt) endliche, bestimmte Richtungen werden. Umgekehrt, Zeit ist ursprünglich nichts, als Schranke und Gränze, sie ist absolute Negation aller Ausdehnung, eine mathematischer Punkt. Erst der Raum giebt ihr Ausdehnung; daher kann sie ursprünglich nur unter dem Bilde einer geraden Linie vorgestellt werden, und hat nur Eine mögliche Dimension. Daher ferner ist weder Raum ohne Zeit, noch Zeit ohne Raum vorstellbar. Das ursprünglichste Maaß alles Raums ist die Zeit, die ein gleichförmig bewegter Körper nöthig hat, ihn zu durchlaufen, und umgekehrt, das ursprünglichste Maaß der Zeit ist der Raum, welchen ein solcher Körper (z. B. die Sonne) in ihr durchläuft. Daher also sind Zeit und Raum nothwendige Bedingungen aller Anschauung. Ohne Zeit ist das Objekt formlos, ohne Raum ausdehnungslos. Dieser ist ursprünglich absolut — unbestimmt (Plato's ἄπειρον); jene ist das, was allem erst Bestimmung und Umriß giebt (περας bei Plato). Raum ohne Zeit ist Sphäre ohne Gränze, Zeit ohne Raum Gränze ohne Sphäre. Nun ist Bestimmung, Gränze, Schranke etwas ursprünglich negatives. Dagegen Sphäre, Ausdehnung ursprünglich positiv. Also weil Raum und Zeit Bedingungen der Anschauung sind, so folgt, daß Anschauung überhaupt nur durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich ist." Hierauf fährt Schelling p. 210 unten fort: „Raum und Zeit aber sind bloß formal, sie sind ursprüngliche Handlungsweisen des Gemüths, in ihrer Allgemeinheit aufgefaßt. Aber sie können doch als ein Princip dienen, nach welchem sich auch das Materiale der ursprünglichen Handlungsweisen des Gemüths in der Anschauung bestimmen läßt. Diesem nach müssen in der Anschauung vereinigt werden — zusammentreffen, wechselseitig sich bestimmen und beschränken, zwei ursprünglich, und ihrer Natur

Pag. 222 wird nach der Identität des Gegenstandes und der Vorstellung gefragt, und geantwortet „daß sie nur in Einem Falle möglich wäre, wenn es etwa ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute." — Meiner Meynung nach sehr falsch. Denn in besagtem Fall wäre zwar das Vorstellende mit dem Gegenstand (Vorgestellten) Eins: aber der Gegenstand (das Vorgestellte) mit der Vorstellung im selben Verhältniß, als in allen andern Fällen: setzt man sie also da einander entgegen, wie Schelling sagt; so muß man es auch hier.

Pag. 238. Die doppelte Zeitreihe ist so wenig ungereimt, daß sie ohne alle Spekulation physisch erweisbar ist in Hinsicht auf die Sichtbarkeit der Gegenstände.*)

Pag. 240 und 41 steht eine sonderbare Verwirrung und Mißbrauch des Begriffes Innen und Aussen, der doch ein bloß räumlicher ist, und dieser Satz scheint die Basis aller darauf folgenden Träumereien, deren grosse Besinnungslosigkeit schon aus einzelnen Sätzen zu ersehn ist: z. B. p. 243: „Nur durch seine Qualität ist jedes Objekt dieses bestimmte Objekt": wor-

---

nach entgegengesetzte Thätigkeiten. Die eine derselben wird positiver Art, die andere negativer Art seyn. Die letztere nun, was wird sie anders seyn, als das, was Kant als die von Aussen auf uns wirkende Thätigkeit bezeichnet? Die erstere aber offenbar diejenige, die er in der Synthesis der Anschauung als geschäftig annimmt, d. h. die ursprüngliche geistige Thätigkeit. Und so ist es sonnenklar erwiesen: das Objekt sei nicht Etwas, was uns von Aussen, als ein solches, gegeben ist, sondern nur ein Produkt der ursprünglichen geistigen Selbstthätigkeit, die aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein drittes gemeinschaftliches (κοινον bei Plato) schafft und hervorbringt."

*) Schelling kritisirt p. 237 f. die Ansicht, nach welcher die Vorstellung Produkt einer äussern Einwirkung oder das Resultat der Beziehungen zwischen uns und dem Gegenstande ist. Als einen Gegengrund gegen diese Ansicht macht er unter anderm geltend, daß die Ursache niemals zugleich ist mit ihrer Wirkung. „Zwischen beiden verfließt eine Zeit. Es muß also, wenn jene Annahme richtig ist, eine Zeit geben, in welcher das Ding an sich auf uns wirkt, und eine andere, in der wir uns dieser Wirkung bewußt werden. Die erste liegt völlig ausser uns, die zweite ist in uns. Also müßten wir zwei von einander ganz verschiedene, neben und ausser einander gleichsam verfliessende Zeitreihen annehmen, was ungereimt ist."

aus nothwendig Leibnitzens absurde identitas indiscernibilium folgt. *)

Pag. 256 steht wieder viel delirium. Bald wird Innen und Aussen im eigentlichen, räumlichen Sinne gebraucht; bald in dem Sinne, in dem Kant es oft gebraucht hat, statt „abhängig von mir" und „unabhängig von mir". Z. B.: „Wie sollten wir doch alle Gegenstände im Raume, den Raum aber in uns anschauen, da wir uns durchaus selbst im Raume anschauen müssen." **)

---

*) Schelling sagt p. 240 f.: „Nur eine in sich selbst zurückgehende Kraft schafft sich selbst ein Inneres. Daher der Materie kein Inneres zukommt. Das vorstellende Wesen aber schaut eine innere Welt an. Dies ist nicht möglich, als durch eine Thätigkeit, die sich selbst ihre Sphäre giebt, oder, mit andern Worten, in sich selbst zurückgeht. Keine Thätigkeit aber geht in sich selbst zurück, die nicht eben deswegen und zugleich auch nach aussen gienge. Es giebt keine Sphäre ohne Begränzung, aber ebenso wenig Begränzung ohne Raum, der begränzt wird. Jene Eigenschaft der Seele also, wodurch sie (einer Selbstbeschauung d. h.) einer unmittelbaren Erkenntniß fähig wird, ist die Duplicität ihrer Tendenz nach innen und außen."

Pag. 243 steht: „Die Qualität der Objekte ist nichts, als das ursprünglich Empfundene, d. h. die Gränze des freyen Producirens. Nur durch seine Qualität ist jedes einzelne Objekt dieses bestimmte Objekt."

**) Schelling sagt p. 256: „Wenn alle unsere Erkenntniß lediglich empirisch wäre, so würden wir nie aus der blossen Anschauung heraustreten. Ursprünglich aber ist unser Wissen bloß empirisch. Daß wir das Objekt der Anschauung von ihr selbst, das Produkt von der Handlung, wodurch sie entsteht, unterscheiden, muß daher eine spätere Handlung des Geistes seyn. Ohne dieselbe würden wir zwar alle Gegenstände im Raum, den Raum selbst aber doch nur in uns anschauen. Denn da das Bewußtseyn etwas absolut Inneres ist, zwischen welchem und äussern Dingen gar keine unmittelbare Berührung gedacht werden kann, so sehen wir uns genöthigt zu behaupten, daß wir die Dinge ursprünglich gar nicht ausser uns, oder, wie Einige gelehrt haben, in Gott, sondern daß wir sie lediglich in uns selbst anschauen. Ist dies, so scheint zwischen innerer und äusserer Welt keine Trennung möglich. Der äussere Sinn also wird sich völlig in den innern auflösen. Und weil Inneres nur im Gegensatz gegen Aeusseres unterschieden wird, so wird mit der äussern

Pag. 288 ist eine neue Weise eines theoretischen Postulats, nämlich: Erkenne an, daß dein Vorstellen dein ursprüngliches Handeln auf dich selbst ist, oder du bist ein Schurke! *)

Pag. 296, 297 steht ausführlich die intellektuale Anschauung **), gegen die ich jetzt bloß bemerken will, daß Schelling

---

Welt auch die innere unvermeidlich zu Grunde gehen. Nur einer frey in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit schließt sich die innere Welt auf. Unsere Thätigkeit aber, da sie nicht aus sich selbst herausgienge, würde auch nicht frey in sich selbst zurückkehren. Sie wäre völlig in sich selbst verschlossen, in sich selbst gleichsam verloren."

*) Schelling sagt p. 288 von dem ursprünglichen Vorstellen: „Dieses innere Princip ist nichts anderes, als das ursprüngliche Handeln des Geistes auf sich selbst, die ursprüngliche Autonomie, welche, vom theoretischen Standpunkt aus angesehen, ein Vorstellen, oder, was dasselbe ist, ein Construiren endlicher Dinge, vom praktischen Standpunkt aus ein Wollen ist. Jenes ursprüngliche Selbstbestimmen des Geistes nun kann ich allerdings in einem Grundsatze ausdrücken. Dieser Grundsatz aber ist in Bezug auf den, mit dem ich rede, nothwendig ein Postulat, d. h. ich muß von ihm fordern, daß er in diesem Augenblicke von aller Materie des Vorstellens und Wollens abstrahire, um sich selbst in seinem **absoluten** Handeln auf sich selbst anzuschauen. Diese Forderung zu machen bin ich berechtigt, weil sie keine lediglich theoretische Forderung ist; wer sie nicht zu erfüllen vermag, der sollte sie wenigstens erfüllen können: denn das moralische Gesetz fordert von ihm eine Handlung, für die er (wie das auch bei den meisten Menschen der Fall ist) gar keinen Sinn haben kann, ohne seiner ursprünglichen Geistigkeit bewußt zu werden; es hält ihm einen absoluten Zustand, zu dem er gelangen soll, als eine Idee vor, die er gar nicht verstehen könnte, hätte er nicht (um in Plato's Sprache mich auszudrücken) in der intellektualen Welt (d. h. in sich selbst als geistigem Wesen) ihr Urbild angeschaut."

) Pag. 296 nennt Schelling die intellektuale Anschauung „eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in Andern zu erwecken **versuchen dürfen, sondern die wir von Jedem a priori zu **fordern** berechtigt sind, weil es eine Handlung ist, ohne welche ihm das moralische Gesetz, d. h. ein schlechthin und unbedingt an jeden Menschen, in der bloßen Qualität seiner Menschheit, ergehendes Gebot völlig unverständlich seyn würde." — In einer Anmerkung hiezu p. 297 beantwortet Schelling die Frage, wie es komme, daß so Viele versichern, ihnen sei jene Anschauung etwas völlig Un-

intellektuelle Kultur (d. h. Verſtandeskultur) als ihre Bedingung ſetzt, dieſe demnach zum höchſten einzigen Zweck des Menſchen unerläßlich wäre, was geleugnet werden muß, ſchon weil ſie groſſentheils vom Zufall abhängt. — Eine ſolche vom empiriſchen Willen und der Verſtandesbildung abhängige intellektuale Anſchauung leugne ich ſchlechthin; wiewohl nicht (was eben Schelling leugnet) dasjenige, was die Schwärmer Erleuchtung von Oben genannt haben, Plato (Resp. VII) das Aufſteigen zur geiſtigen Sonne, was nicht abhängt vom empiriſchen Willen (obwohl es mit dem reinen Willen Eins iſt), noch von der Verſtandeskultur, deren Werk dagegen verbleicht und ſchwindet; was das innere Weſen des Genies iſt (welches indeß noch untergeordnete Bedingungen zu ſeiner Offenbarung zu erfordern ſcheint) und was ſo wenig in einem Verſtandesbegriff rein hat dargeſtellt werden können, als das Licht in ein Gefäß geſperrt.

Kant hat (was Schelling ihm vorwirft) ſeiner ganzen Philoſophie zufolge nie eine Erklärung des Selbſtbewußtſeyns geben können, weil es ſein Grundſatz iſt, nichts zu ſetzen, als was ſich in der Erfahrung unleugbar nachweiſen läßt, und was darüber iſt zu den transſcendenten Schlüſſen rechnet.

Pag. 406 ſtehen logiſche Winkelzüge. „Dieſer Körper iſt

---

bekanntes, ja Unbegreifliches? folgendermaaſſen: „Jene Handlung (die urſprünglich auſſerhalb alles Bewußtſeyns liegt) zum Bewußtſeyn erhoben, erzeugt das, was wir reines Selbſtbewußtſeyn nennen; daß aber das reine Selbſtbewußtſeyn in keinem von ſelbſt oder durch Erleuchtung von oben entſteht, daß vielmehr die Grade der Reinheit dieſes Selbſtbewußtſeyns mit den Graden unſerer moraliſchen und intellektuellen Kultur (die doch wohl unſer eigen Werk iſt) parallel laufen, müßt ihr eben ſowohl einräumen, als, daß ihr ohne jenes Selbſtbewußtſeyn keines reinen (nicht empiriſchen) Handelns, alſo nicht einmal des transſcendentalen Denkens fähig ſeyd, deſſen ihr doch fähig ſeyn ſollt oder wollet. — Auch habe ich mich bisher bei Kant und bei allen ſeinen Nachfolgern vergebens nach einer Erklärung des Selbſtbewußtſeyns umgeſehen. Gleichwohl iſt ſeine ganze Philoſophie ohne Haltung, wofern er uns nicht das Medium angiebt, wodurch das Geiſtige in uns zum Sinnlichen ſpricht, und wenn nicht endlich unſer ganzes Weſen in eitle Begriffe aufgelöſt werden ſoll, ſo muß er wohl zuletzt auf eine Anſchauung kommen, die rein intellektual und höher iſt, denn alles Vorſtellen und Abſtrahiren.“

blau" hat weder den Sinn, den Schelling widerlegt, noch den, den er behauptet, sondern diesen: dieser Körper ist, insofern er dieser Körper ist, blau, d. h. Körper und blau sind Prädikate derselben Einheit und also durch solche verbunden. Die darauf angeführte contradictio in adjecto ist allein zu rechtfertigen durch eine reservatio mentalis, daß nämlich ein Ding in Einer Hinsicht vollkommen, in der andern unvollkommen sei. *)

Die pag. 407 aufgestellten Gegensätze (Freyheit, Nothwendigkeit; Körper, Seele) sind logisch nicht zu vereinen, noch begeht man einen logischen Fehler, indem man keine Vereinigung derselben, als durch Aufheben des einen annimmt; aber vielleicht einen transscendentalen, und transscendental mögen sie zu ver-

---

*) Schelling spricht p. 406 (in den „philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände") von den Mißdeutungen, welche manche Systeme (z. B. der Spinozismus in der abgeschmackten Folgerung, daß sogar das einzelne Ding Gott gleich seyn müsse) erfahren haben: „Der Grund solcher Mißdeutungen liegt in dem allgemeinen Mißverständniß des Gesetzes der Identität, oder des Sinnes der Copula im Urtheil. Ist es gleich einem Kinde begreiflich zu machen, daß in keinem möglichen Satz, der der angenommenen Erklärung zufolge die Identität des Subjekts mit dem Prädikat aussagt, eine Einerleiheit oder auch nur ein unvermittelter Zusammenhang dieser beiden ausgesagt werde, indem z. B. der Satz: dieser Körper ist blau, nicht den Sinn hat, der Körper sei in dem und durch das, worin und wodurch er Körper ist, auch blau; sondern nur den: dasselbe, was dieser Körper ist, sei, obgleich nicht in dem nämlichen Betracht, auch blau: so ist doch diese Voraussetzung, welche eine völlige Unwissenheit über das Wesen der Copula anzeigt, in Bezug auf die höhere Anwendung des Identitätsgesetzes zu unserer Zeit beständig gemacht worden. Es sei z. B. der Satz aufgestellt: Das Vollkommene ist das Unvollkommene, so ist der Sinn der: Das Unvollkommene ist nicht dadurch, daß und worin es unvollkommen ist, sondern durch das Vollkommene, das in ihm ist; für unsere Zeit aber hat er diesen Sinn: Das Vollkommene und Unvollkommene sind Einerlei, alles ist sich gleich, das Schlechteste und das Beste, Thorheit und Weisheit. Oder: das Gute ist das Böse, welches so viel sagen will: das Böse hat nicht die Macht durch sich selbst zu seyn, das in ihm Seyende ist das Gute; so wird dies so ausgelegt: der ewige Unterschied von Recht und Unrecht, Tugend und Laster werde geläugnet, beide seyen logisch das Nämliche."

einigen seyn, indem man beide als leer und falsch aufhebt und einen neuen aufstellt, der den sämmtlichen Erscheinungen entspricht, welche man zwischen jenen beiden theilte.*)

Pag. 413 werden die Begriffe: „Die Dinge sind Folge von Gott als dem Grunde, oder: sind Accidenzen von Gott als Substanz", statt bildlich, kraß materialistisch genommen.**)

Pag. 427. „Gott ist etwas Realeres als eine bloß morali-

---

*) Schelling führt p. 407 als fernere Beispiele des Mißverständnisses des Gesetzes der Identität an, daß die Sätze, daß Nothwendiges und Freyes Eins sind, oder daß die Seele mit dem Leibe Eins ist, so verstanden werden, als ob kein Unterschied zwischen den beiden Vereinigten wäre. „Wenn Nothwendiges und Freyes als Eins erklärt werden, wovon der Sinn ist: dasselbe (in der letzten Instanz), welches Wesen der sittlichen Welt ist, sei auch Wesen der Natur, so wird dies (sc. mißverständlicherweise) so verstanden: das Freye sei nichts als Naturkraft, Springfeder, die, wie jede andere, dem Mechanismus unterworfen ist. Das Nämliche geschieht bei dem Satz, daß die Seele mit dem Leibe Eins ist; welcher so ausgelegt wird, die Seele sei materiell, Luft, Aether, Nervensaft u. dergl. Solche Mißverständnisse, die, wenn sie nicht absichtlich sind, einen Grad von dialektischer Unmündigkeit voraussetzen, über welchen die griechische Philosophie fast in den ersten Schritten hinaus ist, machen die Empfehlung des gründlichen Studiums der Logik zur dringenden Pflicht. Die alte tiefsinnige Logik unterschied Subjekt und Prädikat als Vorangehendes und Folgendes (antecedens et consequens) und drückte damit den reellen Sinn des Identitätsgesetzes aus."

**) Schelling erläutert p. 413 die Selbstständigkeit, die das aus dem ewigen Grunde Hervorgehende trotz seiner Abhängigkeit von demselben hat, folgendermaassen: „Jedes organische Individuum ist als ein Gewordenes nur durch ein Anderes und insofern abhängig dem Werden, aber keineswegs dem Seyn nach. Es ist nicht ungereimt, sagt Leibnitz, daß der, welcher Gott ist, zugleich gezeugt werde, oder umgekehrt, so wenig es ein Widerspruch ist, daß der, welcher der Sohn eines Menschen ist, selbst Mensch sei. Im Gegentheil, wäre das Abhängige oder Folgende nicht selbstständig, so wäre dies vielmehr widersprechend. Es wäre eine Abhängigkeit ohne Abhängiges, eine Folge ohne Folgendes (Consequentia absque Consequente) und daher auch keine wirkliche Folge, d. h. der ganze Begriff höbe sich selber auf. Das Nämliche gilt vom Begriffensеyn in einem Andern." Der Idee des göttlichen Wesens würde „eine Folge, die nicht Zeugung, d. h. Setzen eines Selbstständigen ist, völlig widersprechen".

sche Weltordnung.“ *) — Läßt sich etwas Realeres denken, als das Moralische? mußt du nicht Alles, was sonst als real erscheint, sobald es mit diesem kollidirt, als nichtig betrachten?

Pag. 478. — „Derjenige ist nicht gewissenhaft“ **) — ein harter, ungerechter Ausspruch aus Schelling's Verkehrtheit! — Warum soll nicht das im starken, hellen Augenblick Erkannte mir leuchten und mich führen im dunkeln und schwachen Augenblick? Das eben ist ja die Arbeit des Lebens. Kein Sieg ohne Kampf.

Pag. 494, 495, 496 erscheint die Schöpfung als eine Reduktion des Guten (als Regulus) aus seiner Vererzung mit dem Bösen; was ganz und gar durchgeführt ist; so daß demnach die Welt erscheint als ein grosser Hohenofen und erfüllt wird was geschrieben steht — im Aristophanes, Νεφελαι v. 96. ***)

---

*) Pag. 427 steht: „Gott ist etwas Realeres, als eine blosse moralische Weltordnung, und hat ganz andere und lebendigere Bewegungskräfte in sich, als ihm die dürftige Subtilität abstrakter Idealisten zuschreibt.“

**) Schelling spricht p. 478 von der Religiosität als Gewissenhaftigkeit oder als Uebereinstimmung der Handlungsweise mit dem Lichte der Erkenntniß und zwar nicht aus physischer oder psychologischer, sondern aus göttlicher Unmöglichkeit, in seinem Thun dem Lichte der Erkenntniß zu widersprechen. Alsdann fährt er fort: „Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Fall noch erst das Pflichtgebot vorhalten muß, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden.“

***) Schelling trägt p. 494 ff. seine Lehre von der Endabsicht der Schöpfung vor, Gott zu verwirklichen, so daß er zuletzt Alles in Allem werde. „Die erste Periode der Schöpfung ist die Geburt des Lichts. Das Licht oder das ideale Princip ist als ein ewiger Gegensatz des finstern Princips das schaffende Wort, welches das im Grunde verborgene Leben aus dem Nichtseyn erlöst, es aus der Potenz zum Aktus erhebt. Ueber dem Wort gehet der Geist auf, und der Geist ist das erste Wesen, welches die finstere und die Lichtwelt vereinigt, und beide Principien sich zur Verwirklichung und Persönlichkeit unterordnet. Gegen diese Einheit reagirt jedoch der Grund und behauptet die anfängliche Dualität, aber nur zu immer höherer Steigerung und zur endlichen Scheidung des Guten von dem Bösen. Der Wille des Grundes muß in seiner Freyheit bleiben, bis daß alles erfüllt, alles wirklich geworden sei. Würde er früher unterworfen, so bliebe das Gute sammt dem Bösen in ihm verborgen. Aber das Gute soll aus der Finsterniß zur Aktualität erhoben werden, um mit Gott unvergänglich

Pag. 501. „Das Böſe iſt ein Unweſen" widerſpricht dem, was geſagt iſt pp. 444, 448, 452.*)

Pag. 503. Gerade wie Schelling hier in der Anmerkung erklärt, daß er Mißdeutungen abſichtlich nicht vorgebeugt habe, erklärt Fichte daſſelbe in Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, Vorrede p. X.**)

---

zu leben; das Böſe aber von dem Guten geſchieden, um auf ewig in das Nichtſeyn verſtoßen zu werden. Denn dies iſt die Endabſicht der Schöpfung, daß, was nicht für ſich ſeyn könnte, für ſich ſei, indem es aus der Finſterniß, als einem von Gott unabhängigen Grunde, in's Daſein erhoben wird" ..... „Der Grund wirkt in ſeiner Freyheit die Scheidung und das Gericht (κρισις), und eben damit die vollkommene Aktualiſirung Gottes."

*) Pag. 501 ſteht: „Dualität iſt, wo ſich wirklich zwey Weſen entgegenſtehen. Das Böſe aber iſt kein Weſen, ſondern ein Unweſen, das nur im Gegenſatz eine Realität hat, nicht an ſich." — Pag. 444 dagegen verwirft Schelling Leibnitzens Anſicht vom Böſen als einer bloſſen Einſchränkung, Beraubung u. ſ. w., weil dieſe Begriffe „der eigentlichen Natur des Böſen völlig widerſtreiten. Denn ſchon die einfache Ueberlegung, daß es der Menſch, die vollkommenſte aller ſichtbaren Kreaturen, iſt, der des Böſen allein fähig iſt, zeigt, daß der Grund deſſelben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Der Teufel nach der chriſtlichen Anſicht war nicht die limitirteſte Kreatur, ſondern vielmehr die illimitirteſte." — Pag. 448 ſagt Schelling, zur Erklärung des Böſen bedürfe es „etwas Poſitives, welches ſonach im Böſen nothwendig angenommen werden muß, aber ſo lange unerklärbar bleiben wird, als nicht eine Wurzel der Freyheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt iſt." — Pag. 452 ſagt Schelling von der Sollicitation zum Böſen, „ſie ſcheine ſelbſt nur von einem böſen Grundweſen herkommen zu können, und die Annahme eines ſolchen dennoch unvermeidlich, auch ganz richtig jene Auslegung der Platoniſchen Materie zu ſeyn, nach welcher ſie ein urſprünglich Gott widerſtrebendes und darum an ſich böſes Weſen iſt."

**) Pag. 503 in der Anmerkung ſagt Schelling: „Manches konnte hier ſchärfer beſtimmt und weniger läſſig gehalten, manches vor Mißdeutung ausdrücklicher verwahrt werden. Der Verfaſſer unterließ es zum Theil abſichtlich. Wer es nicht ſo von ihm nehmen kann oder will, der nehme überhaupt nichts von ihm: er ſuche andere Quellen."

Ueber den ganzen Aufsatz über die Freyheit.

Er ist fast nur eine Umarbeitung von Jakob Böhme's Mysterium magnum, in welchem sich fast jeder Satz und jeder Ausdruck nachweisen läßt. — Warum aber sind mir bei Schelling dieselben Bilder, Formen und Ausdrücke unerträglich und lächerlich, die ich bei Jakob Böhme mit Bewunderung und Rührung lese? — Weil ich erkenne, daß in Jakob Böhme die Erkenntniß der ewigen Wahrheit es ist, die sich in diesen Bildern ausspricht, obwohl sie auch mit gleichem Fug in vielen andern sich hätte aussprechen können, wenn Jakob Böhme nicht gerade auf diese gerathen wäre. — Schelling aber nimmt von ihm (was er allein von ihm nehmen kann) dieselben Bilder und Ausdrücke, hält die Schaale für die Frucht, oder weiß sie wenigstens nicht von der Frucht zu lösen. Wäre dieselbe göttliche Erkenntniß in ihm wirksam gewesen, die in Jakob Böhme lebte, so hätte sie nach seiner Individualität andere, nach seiner größern Verstandesbildung bessere, d. h. abstraktere, reinere Ausdrücke gefunden. — So ist uns die Nachahmung der Manier eines grossen Künstlers zuwider, welche Manier in seinen eigenen Werken doch wesentlich, d. h. von der Schönheit unzertrennlich ist.

Es ist höchst spaaßhaft, aber unleugbar, wie in dieser ganzen saubern Theorie der Chemiker durchblickt. Alles, Gott, die Welt, der Mensch, ist ein Neutral-Salz. Das Alkali heißt: der Grund, die Sehnsucht, das Centrum u. s. w. Die Säure heißt: das Licht, der Verstand, die Liebe. Erst, indem sie sich neutralisiren, ist Gott, Welt, Mensch da, und Alles gut. Das radikale Böse ist nichts als eine Zersetzung: das Alkali wird ätzend. Aber wie die Säure für sich allein wirkt, wird nicht gemeldet.

Als Grundbaß der ganzen Abhandlung tönt überall eine Polemik durch, des Inhalts: Bist Du nicht meiner Meynung, so bist Du ein Esel, und ein Schurke obendrein: das merke Dir und bedenke was Du sprichst!

i) Zu Schelling's Denkmal von Jacobi's Schrift. *)

Pag. 7 folgt, daß zwar Gott über der Natur, dieſe aber ſein Grund, Grundlage ſei. Wenn man ſich nicht hiebei Urſache denkt, ſo glaube ich, denkt man gar nichts.

Summa summarum von p. 6 und 7 iſt: die Natur ſei nicht, aber ſie begründe (verurſache?) Gott! **)

Pag. 69 und 70 ſtehn die unverſchämteſten Sophismen, die ſich bloß auf ein Spiel mit dem Wort über gründen. ***) Ja-

---

*) F. W. J. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen des Herrn Friedr. Heinrich Jacobi und der ihm in derſelben gemachten Beſchuldigung eines abſichtlich täuſchenden, Lüge redenden Atheismus. Tübingen, Cotta'ſche Buchhandlung. 1812.

**) Pag. 6 beruft ſich Schelling gegen Jacobi auf ſeine Fundamentalerklärung der Natur, welche er in der erſten urkundlichen Darſtellung ſeines Syſtems (im 2. Heft des II. Bandes ſeiner Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik) gegeben: „Wir verſtehen unter Natur die abſolute Identität, ſofern ſie nicht als ſeyend, ſondern als Grund ihres eigenen Seyns betrachtet wird." Alsdann ſagt er pag. 7: „Da ferner das Seyende allgemein über dem ſeyn muß, was nur Grund (Grundlage) ſeiner Exiſtenz iſt, ſo iſt offenbar, daß, zufolge eben dieſer Erklärung, die ſeyende abſolute Identität (Gott im eminenten Verſtande, Gott als Subjekt) über der Natur als der nicht-ſeyenden — bloß objektiven-abſoluten Identität geſetzt wird, die ſich nur als Grund des Seyns verhält."

***) Pag. 69 und 70 greift Schelling Jacobi's Satz an: „Allemal iſt ja der Beweisgrund über dem, was durch ihn bewieſen werden ſoll; er begreift es unter ſich, aus ihm flieſſen Wahrheit und Gewißheit auf das zu Beweiſende erſt herab, es trägt ſeine Realität von ihm zum Lehn." Dieſen Jacobi'ſchen Satz ſucht Schelling mit Folgendem lächerlich zu machen: „Dieſem Axiom gemäß wird künftig die Zahl 3 für höher, als die Zahl 9 angeſehen werden. Denn die Zahl 9 bedarf der Zahl 3 zu ihrem Erweis, ſie trägt ihre Realität von dieſer zum Lehn: 3 iſt alſo mehr wie 9 und alle aus ihr folgenden Potenzen." Alsdann durch ähnliche Beiſpiele aus der Geometrie Jacobi's Satz widerlegend, ſagt Schelling unter andern: „Den Satz des X. Buchs des Euklides, daß nur 5 reguläre Körper ſeyn können, betrachteten die Alten, wie noch Kepler, gleichſam als die reifſte Frucht der ganzen Geometrie; aber nach unſerm Logiker (Jacobi) ſteht der trivialſte zu den Anfangsgründen gehörige Satz über demſelben, denn

cobi's Satz ist richtig und hat die Bedeutung, die Gewißheit des Bewiesenen hängt ganz und gar ab von der Gewißheit des Beweisgrundes, diese muß also (versteht sich nicht an sich, was nichts bedeutet, denn nichts ist gewisser als gewiß, sondern für uns) grösser, sicherer seyn. Soll z. B. das Gesetz der Kausalität Gott beweisen; so muß die Existenz dieses Gesetzes uns gewisser seyn, als die Existenz Gottes: hat nun aber Gott die Welt, das All gemacht, so hat er auch alle Gesetze in selbigem gemacht, war also vor diesen Gesetzen, ist unabhängig von diesen Gesetzen: — wie soll nun irgend einem Gesetze zufolge (z. B. dem der Kausalität zufolge) Gott nothwendig seyn müssen? Das hiesse ja, Gott ist, weil dieses Gesetz ist, und dieses Gesetz ist, weil Gott es gemacht hat. — Um die Existenz Gottes irgend einem Gesetze zufolge zu demonstriren, müßten wir also, wie Jacobi sehr richtig sagt, dies Gesetz über Gott setzen (wie die Alten das fatum über alle Götter), d. h. Gott seyn lassen zufolge diesem Gesetze, während die Welt nur zufolge dem Willen Gottes ist; die Existenz Gottes also als abhängig von jenem Gesetz setzen, die Welt aber als abhängig von Gott.

---

er dient zu seinem Erweis ..... Da ich in der Konstruktion eines Hauses schlechterdings vom Fundament anfangen muß, also das Fundament der wahre Beweisgrund eines Hauses ist, so erhellt, daß wir uns täuschen, das Fundament unten zu suchen; denn der Grund ist ja nothwendig über dem, was durch ihn begründet wird."

4. Zu Jacobi.

a) Zu David Hume über den Glauben. *)

Pag. 7 oben und p. 8 unten zwei treffliche Stellen. **)

Pag. 21. Die Frage nach der Gültigkeit der sinnlichen Evidenz versteht sich selbst nicht: denn sie ist ohne Sinn. ***) Die

*) David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch von Friedrich Heinrich Jacobi. Breslau, bei Gottl. Loewe. 1787.

**) Pag. 7 oben steht: „Wenn Sie gutem Rath nicht folgen wollen, so folgen Sie dem glücklichen Beispiel. Sie sehen, man darf willkührlich genug verknüpfen, wenn man nur weitläuftig genug verknüpft" u. s. w. — Pag. 8 unten steht: „Sagen Sie was Sie wollen, wer sich selbst versteht, und nur nicht ungeduldig wird, der bringt es auch dahin, daß ihn andere verstehen, wenn auch alle gelehrte Zeitungen und Journale sich zusammen verschwören, um die Wahrheit in pragmatischer Gerechtigkeit aufzuhalten."

***) Pag. 21 beruft sich Er im Gespräch auf die sinnliche Evidenz, zufolge deren ihm das Daseyn von wirklichen Gegenständen ausser seiner Empfindung so unmittelbar gewiß sei, wie sein eigenes Daseyn. Hierauf Ich: „Die **Gültigkeit** der sinnlichen Evidenz ist ja gerade das, wovon die Frage ist. Daß uns Dinge als ausser uns erscheinen, bedarf freilich keines Beweises. Daß aber diese Dinge dennoch nicht blosse Erscheinungen in uns, nicht blosse Bestimmungen unseres eigenen Selbstes, sondern daß sie, als Vorstellungen in uns, sich auf wirklich äusserliche, an sich vorhandene Wesen beziehen und von ihnen genommen sind: dawider lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, daß diese Zweifel durch Vernunftgründe nicht gehoben werden können."

ſinnliche Evidenz giebt ſich für ſinnliche Evidenz: dieſe Gültigkeit iſt nicht zu beſtreiten, und eine andere, mir ganz unbekannte Gültigkeit, die du ihr beilegen möchteſt, iſt nicht zu denken: denn was du als ſeyend denkſt, iſt eben das was du als ſinnlich erſcheinend denkſt. Die ſinnlichen Erſcheinungen ſind in deinem Bewußtſeyn als von dir (als ſinnlicher Erſcheinung) unabhängig; du fragſt, ob ſie nicht etwa doch von dir abhängig ſeyn möchten: das müßte eine Abhängigkeit ſeyn, deren du dir nicht bewußt biſt: aber eine ſolche iſt für dich nicht da: denn für dich bedeutet daſeyn in deinem Bewußtſeyn ſeyn, und ſelbſt der Begriff von Kauſalität und Dependenz iſt nur, ſofern dein empiriſches Bewußtſeyn iſt. — Inſofern in deinem Bewußtſeyn ſinnliche Erſcheinungen vorkommen, inſofern kommſt auch du ſelbſt nur als ſinnliche Erſcheinung darin vor. Giebt es für dich ein Bewußtſeyn deiner ſelbſt anders, als einer ſinnlichen Erſcheinung, ſo heißt dies anders als eines Subjekts Objekten gegenüber: in ſolchem Bewußtſeyn deiner ſelbſt können aber auch die Objekte nicht mehr ſeyn, denn ſie ſind nur, wo ein Subjekt iſt: wo ſie nicht mehr ſind, kann alſo auch nicht die Rede ſeyn von ihrer Abhängigkeit von einem Subjekt, das auch nicht mehr iſt. —

Was ich träume, hat während ich es träume für mich dieſelbe Realität, als was ich wachend erlebe. Und was ich wachend erlebt habe, iſt während ich träume für mich eben ſo nichtig, als mein Träumen während ich wache.

Das Bewußtſeyn im Wachen unterſcheidet ſich vom Traume allein durch die konſequente Folge in Zeit, Raum, Kauſalität u. ſ. w., nämlich daß es in Hinſicht auf dieſe, nach jeder Unterbrechung durch den Schlaf, anhebt wo es geblieben war. Das wachende Bewußtſeyn iſt ein Ganzes, und Alles in ihm ſtätige Reihe: die Träume dagegen ſind Fragmente, und ſo iſt auch mein Ich in den Träumen fragmentariſch, die ſynthetiſche Einheit der Apperception reicht nicht von einem Traume in den andern, noch vom Traume in das wachende Bewußtſeyn. Für die Verbrechen, die ich daher in einem Traume vollbracht, fühle ich mich zwar in dieſem Einen Traum, aber nicht in andern Träumen, noch im wachenden Bewußtſeyn ſchuldig und verantwortlich.

Pag. 184—202 ſteht ſehr ſonderbares Zeug, das der Kern von Jacobi's philoſophiſcher Denkungsart damals geweſen zu ſeyn ſcheint, und zeigt, wie er von der Kritik der reinen Vernunft nichts verſtanden hatte. *)

Beilage p. 209 ff. **) Der Inhalt dieſer Beilage iſt: „Nach Kant iſt alle Erfahrung nichts als durch meine ſinnliche Natur bedingte Erſcheinung. Wie kann Kant demnach zugeben, daß ein äuſſerer Gegenſtand Eindruck auf meine Sinne macht?"

---

*) Pag. 184—202 iſt von Gott und Unſterblichkeit die Rede. Empfindung und Ahndung werden hier als Erkenntnißquellen dieſer Dinge geltend gemacht. „Was wir von Gott nicht empfinden können, das können wir auf keine andere Weiſe von ihm erfahren oder gewahr werden. Denn noch einmal, wir erfahren und werden gewahr nur mit dem Verſtande und mit der Vernunft, nie aber durch den Verſtand und durch die Vernunft, als wären ſie beſondere Kräfte. Verſtand und Vernunft für ſich allein, nach dem bloſſen Vermögen Verhältniſſe wahrzunehmen betrachtet, ſind Gedankenweſen, und ihr Geſchäft, wie ihr Inhalt nichts. In der Wirklichkeit ſind ſie die vollkommnere Empfindung ſelbſt, das edlere Leben, das höchſte Daſeyn, das wir kennen. Die Vollkommenheit der Empfindung beſtimmt die Vollkommenheit des Bewußtſeyns mit allen ſeinen Modifikationen. Wie die Receptivität, ſo die Spontaneität, wie der Sinn, ſo der Verſtand. Der Grad unſeres Vermögens, uns von den Dingen auſſer uns intenſiv und extenſiv zu unterſcheiden, iſt der Grad unſerer Perſonalität, das iſt unſere Geiſteshöhe. Mit dieſer köſtlichſten Eigenſchaft der Vernunft erhalten wir Gottesahndung; Ahndung deſſen, DER DA IST: eines Weſens, das ſein Leben in ihm ſelbſt hat. — Von da weht Freiheit die Seele an, und die Gefilde der Unſterblichkeit thun ſich auf."

**) Die am Schluß der Schrift Jacobi's befindliche Beilage p. 209—230 handelt „über den transſcendentalen Idealismus", und ſucht zu beweiſen, „daß der Kantiſche Philoſoph den Geiſt ſeines Syſtems ganz verläßt, wenn er von den Gegenſtänden ſagt, daß ſie Eindrücke auf die Sinne machen, dadurch Empfindungen erregen und auf dieſe Weiſe Vorſtellungen zuwege bringen: denn nach dem Kantiſchen Lehrbegriff kann der empiriſche Gegenſtand, der immer nur Erſcheinung iſt, nicht auſſer uns vorhanden, und noch etwas anderes, als eine Vorſtellung ſeyn: von dem tranſſcendentalen Gegenſtande aber wiſſen wir nach dieſem Lehrbegriffe nicht das geringſte."

Meine Antwort: Eben so wie er zugeben kann, daß mir ein äusserer Gegenstand als Ursache des andern erscheint. Denn mein ganzes Ich, sofern es in den Begriff eingeht, ist auch bloß Erscheinung, und ich erkenne mich als transscendentales Objekt so wenig, als die Dinge auffer mir. Das Einwirken eines äussern Gegenstandes auf meine Sinne muß also zugegeben werden, wie das Einwirken jedes andern Objekts der Erfahrung auf das andere: nämlich als Erscheinung.

Jacobi zeigt überall tiefgewurzelten Synkretismus, also Unfähigkeit zur Philosophie, welche Kriticismus ist.

---

b) Zu Jacobi's Schrift von den göttlichen Dingen. *)

Pag. 138—141 sieht man, wie wenig Jacobi, und in der Anmerkung, wie wenig Bouterwek die kritische Philosophie zu fassen fähig sind. **)

---

*) Friedrich Heinrich Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Zweite Ausgabe. Leipzig, bei G. Fleischer. 1822.

**) Jacobi sagt p. 138 ff.: „Darin besteht nun Kants Zwiespalt mit sich selbst, und die Verschiedenheit des Geistes seiner Lehre von ihrem Buchstaben, daß er, als Mensch, den unmittelbaren positiven Offenbarungen der Vernunft, ihren Grundurtheilen, unbedingt vertraute, und auch dieses Vertrauen nie, wenigstens nie ganz und entschieden, verlor; als Lehrer der Philosophie aber dieses rein offenbarte selbstständige Wissen in ein unselbstständiges aus Beweisen, das unmittelbar Erkannte in ein mittelbar Erkanntes zu verwandeln für nöthig achtete. Er wollte die Vernunft mit dem Verstande unterbauen, und dann den Verstand wieder überbauen mit Vernunft ..... Widersetzte sich der Verstand mit seinem Veto, das ihm zum voraus gebühren sollte, geradezu und schlechthin den Zumuthungen der Vernunft, so war überall kein Rath; die praktische Vernunft konnte dann, was die theoretische (der Verstand) für Wissenschaft und Erkenntniß zerstört hatte, nicht ausserhalb des Gebietes der Wissenschaft und Erkenntniß für den Glauben wieder aufrichten; die Lehre von Gott, von Unsterb-

Pag. 161 zur Anmerkung.*) Das Ungefähr ſteht entgegen ſowohl der Nothwendigkeit, als der Abſicht, nämlich einem höhern Begriff, in deſſen Sphäre beide gehören, dem der Kauſalität. Ungefähr, Zufall, iſt das Zuſammentreffen von Dingen, ohne daß Kauſalität ſie verbinde. — Jacobi verdaut täglich ohne Abſicht und Einſicht, und doch nicht von ungefähr.

Pag. 179. „Wenn nichts wahrhaft unbedingt iſt, ſo iſt überall nichts.“ — So ſpricht allerdings die Vernunft, d. h. der transſcendente Verſtand: er will für das Ding eine Urſache, oder für die Erſcheinung einen Grund. Jacobi iſt nicht weiter und kann nicht weiter. Wer die Kritik der reinen Vernunft verſtanden hat, hat erkannt, daß die Vernunftgeſetze keine abſoluten ſind (Kant nennt dies „nicht von Dingen an ſich gelten“), er weiß, daß das Unbedingte nur iſt im Gegenſatz mit dem Bedingten, d. h. nur für die Vernunft, für das endliche Erkenntnißvermögen: daß da, wo mein beſſeres Bewußtſeyn anhebt, alle jene Gegenſätze verſchwunden ſind, ſo wenig Unbedingtes, als Bedingtes, ſo wenig Gott als Welt iſt. — Die

---

lichkeit und Freiheit mußte geradezu aufgegeben werden; es blieb nur Naturlehre, Naturphiloſophie. Und auch dieſes nicht“ u. ſ. w.

Die Anmerkung p. 140 bei Jacobi enthält folgende Stelle aus Fr. Bouterwek's Ideen zur Metaphyſik des Schönen, S. 110: „Wenn wir nicht vorausſetzen, daß durch das ganze Univerſum ein urſprünglicher Typus der Sinnlichkeit waltet, der an urſprüngliche Bedingungen der Möglichkeit aller Formen des Organismus gebunden iſt, ſo dürfen wir ſkeptiſch auch die Geſetze, nach denen ſich unſere Vernunft mit unſerer Sinnlichkeit zu einer Erfahrung vereinigt, für nichts weiter, als ſubjektive Vorſtellungsgeſetze anſehen; das heißt, wir dürfen annehmen, Alles, was uns nach dieſen Geſetzen als wahr vorkommt, könne anders organiſirten und in ihrer Art doch auch vernünftigen Geſchöpfen als ſchlechthin falſch vorkommen. Nehmen wir aber dieſes an, ſo iſt unſer Glaube an Wahrheit in ſeiner Grundfeſte erſchüttert.“

*) Jacobi ſagt p. 161 in der Anmerkung: „Das Ungefähr iſt das Entgegengeſetzte der Abſicht, nicht der Nothwendigkeit; es iſt ein gleichbedeutender Ausdruck für blindes Schickſal. Wir ſagen, daß uns etwas von ungefähr, oder durch blindes Glück gelungen ſei, wenn wir es ohne Abſicht und Einſicht hervorbrachten; wenn es durch uns entſtand, aber unvorgeſehen und unvorgeſetzt.“

Frage, wie denn dieſes empiriſche Bewußtſeyn, dieſe Vernunft mit ihren Täuſchungen, aus dem beſſern Bewußtſeyn abzuleiten, wie die Welt, die Natur entſtanden ſei — gleicht dem Reden eines noch halb Träumenden. Denn ein ſolcher Frager will eine Erklärung, d. h. eine Ableitung von anerkannten Geſetzen: welche Geſetze ſollen dies ſeyn? nothwendig die der Vernunft, des Verſtandes, denn auf ihrem Standpunkte ſtehn wir ja, ſobald wir reden. Aber eben das Entſtehen dieſes empiriſchen Bewußtſeyns, dieſer Geſetze ſelbſt iſt es ja, das erklärt werden ſoll: erkläre ich dieſes aus dieſen Geſetzen ſelbſt, ſo thu ich was Fichte in ſeinen Deduktionen gethan hat, und etwas ganz Abſurdes. Geſetze der Kauſalität, der Unvertilgbarkeit der Materie u. ſ. w. gelten in der Natur, Geſetze des Widerſpruchs, des zureichenden Grundes im Verſtande: frage ich aber, woher Natur, woher Verſtand? ſo habe ich mit der Natur, mit dem Verſtand auch die zu ihnen gehörigen Geſetze aufgehoben: — denn indem ich frage warum? verlange ich, daß man Natur und Verſtand (empiriſches Bewußtſeyn) vor meinen Augen entſtehen laſſe: — will ich nun aber doch die Urſache der Natur, den Grund des Verſtandes als Antwort auf meine Frage vernehmen; ſo ſetze ich zugleich jene Geſetze wieder als gültig ein: — hebe ſie alſo auf und laſſe ſie doch ſtehn: bin alſo, wie geſagt, dem noch halb Träumenden gleich.

Urſache und Wirkung gilt innerhalb der Natur, innerhalb des empiriſchen Bewußtſeyns: wer aber nach der Urſache der Natur frägt, gleicht dem Freiherrn von Münchhauſen, der zu Pferde durch einen tiefen Strohm ſchwimmend das Pferd mit den Beinen umklammerte, ſeinen Zopf über den Kopf ſchlug und mit beiden Händen daran zog, um ſich mit dem Pferde in die Höhe zu ziehn. — Denn Jener will die Natur auf etwas zurückführen, woraus ſie nothwendig folgt, was alſo auſſerhalb der Natur liegt; — aber Urſache und Wirkung, folgen, ableiten — ſind Begriffe, die zur Natur, zum empiriſchen Bewußtſeyn gehören, an die man dieſe alſo nicht hängen kann, ſo wenig als den Schwimmenden an ſeinen eigenen Zopf.

Können wir denn nicht über die Natur hinaus? — O ja, aber dann müſſen wir den Verſtand zurücklaſſen, denn er iſt nur für die Natur, wie die Natur nur für ihn: es giebt ein beſſe-

res Bewußtſeyn: dem Verſtande läßt ſich dies bloß zeigen durch ſeine Wirkungen, doch kann der Verſtand nie mehr, als die Auſſenſeite ſehn, z. B. daß einer tugendhaft handelt, iſt nur die Schaale: das Warum iſt der Kern, und dahin gelangt der Verſtand nicht: obgleich es eigentlich in jenem Gebiet kein Warum und kein Darum giebt.

Pag. 213 und 214.*) Danach gäbe es nur Eine Kategorie der Relation, die von Subſtanz und Accidenz (objective idem quod Subjekt und Prädikat subjective) und keine Kategorie der Kauſalität: man müßte alſo die Erkenntniß von den Prädikaten eines Dings gar nicht unterſcheiden können von der ſeiner Wirkungen: der Unterſchied iſt aber bleibend. Z. B. ich ſage: „dies Pulver iſt weiß, fein, leicht" — das ſind Prädikate —; „ſein Genuß iſt tödtlich": hier iſt eine ganz andere Erkenntnißart, die der Kauſalität. —

Urſache und Wirkung ſind eine ſtätige Gröſſe, daher zwiſchen ihnen eigentlich keine Zeit liegt, weil überhaupt keine Gränze

---

*) Nach Jacobi erkennen wir nur dann aus Gründen, „wenn das Axiom, daß das Ganze nothwendig allen ſeinen Theilen zuſammengenommen gleich ſei, in einem beſondern Falle bei uns zur Anwendung kommt" (p. 212). Demgemäß ſagt er p. 213 fg.: „Das Nichtachten darauf, daß wir unter dem Grunde nie etwas anderes verſtehen, als den Inbegriff, die Allheit der Beſtimmungen eines Gegenſtandes, hat unendliche Verwirrungen in der Philoſophie angerichtet. Nun ſind aber nicht nur alle Theile, oder Beſtimmungen, oder Prädikate zuſammengenommen dem Ganzen, welches ſie in ſich vereinigt, gleich, und mit ihm oder dem Gegenſtande Eines und Daſſelbe; ſondern ſie ſtellen ſich, und zwar eben deswegen, auch nothwendig als mit ihm zugleich vorhanden dar, ſo daß objektiv weder das Ganze vor ſeinen Theilen vorhanden ſeyn, noch die Theile, als Theile dieſes Ganzen, vorhanden ſeyn können vor ihm. Mit andern Worten: zwiſchen Grund und Folge, zwiſchen Subjekt und Prädikat, iſt das Eintreten einer Zeit ſchlechthin unmöglich. Mit dem Eintreten der Zeit verwandeln ſich die Begriffe von Grund und Folge in die Begriffe von Urſache und Wirkung. Wie aber die Wirkung aus der Urſache hervorgehe und beide mit einander auf eine nothwendige Weiſe verknüpft ſind, erkennen wir nur dann, wenn wir von der ſie von einander trennenden Zeit in der Reflexion abſtrahiren, die Urſache in Grund (Subjekt), die Wirkung in bloſſe Folge (Prädikat) verwandeln, und beides (Urſache und Wirkung) in einander fallen laſſen können."

zwiſchen ihnen iſt, und jede Urſache und Wirkung ſich in unendlich viele Urſachen und Wirkungen theilen läßt*): nie aber ſind ſie ſo Eins wie Subjekt und Prädikat: ſondern ihre Relation iſt eben eine andere, — eine eigene Kategorie und deshalb nicht weiter zu erklären.

Daß Folge zum Grunde ſich verhalte, wie Theil zum Ganzen, iſt nicht wahr. Als Folge eines Grundes erkenne ich Etwas immer nur durch einen Schluß, es iſt ein Alſo nothwendig dabei. Denn Grund und Folge ſind bloſſe Funktionen meines discurſiven Verſtandes. Bei Urſach und Wirkung, Subſtanz und Accidenz iſt das nicht; ihre Erkenntniß iſt eine unmittelbare, durch eigene Kategorien.

---

*) Später hat Schopenhauer ſeine Anſicht über dieſen Gegenſtand ausführlicher und ſchärfer entwickelt in der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2. Aufl., §. 25, welcher Paragraph von der „Zeit der Veränderung" handelt. Man vergl. daſelbſt auch §. 47, und in „der Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 4, S. 41, 42 der 2. Aufl., S. 44—46 der 3. Aufl.

5. Zu Fries' Kritik der Vernunft. *)

Zum ersten Band.

Pag. 9 widerlegt er Fichte's Handeln ohne Handelndes; aber wie Fichte das Ich als Wirkung ohne Ursache setzte, so setzt es Fries p. 11—13 als Ursache ohne Wirkung. — Ich sage, das Denken ist nur gleichnißweise Thätigkeit oder Handeln zu nennen. **)

*) Neue Kritik der Vernunft von Jacob Friedrich Fries. 3 Bde. Heidelberg, bei Mohr u. Zimmer. 1807.

**) Pag. 9 sagt Fries: „Fichte behauptete zuerst: das Ich sei ein bloßer Akt, ein Handeln ohne Handelndes, ein Leben ohne Lebendiges, That ohne Thätiges. Mit dieser Ansicht ging Schelling weiter in der Naturphilosophie, wollte hier auch nur vom Handeln allein, von bloßer Produktivität ohne Produkt und ohne Substrat des Seyns ausgehn. Dieses stimmte nun sehr gut mit dem Wunsche zusammen, die Naturphilosophie von dem todten mathematischen Gesetze der Masse zu befreien. Der Proceß in der Natur nach seiner bloßen Form als Magnetismus, Elektricität oder Organisation war sich nun selbst genug, ohne an die zu Grunde liegende Substanz der Masse gebunden zu seyn; man bildete sich ein, alles in Leben verwandelt zu haben. Aber der ganze Vorschlag ist durchaus unhaltbar, es wird hier eine Abstraktion gefordert, die kein Mensch wirklich zu machen im Stande ist. So wenig wir die Farbe losgetrennt von der Oberfläche des Körpers, die wir als gefärbt vorstellen, nur für sich anzuschauen im Stande sind, ebenso wenig wird es gelingen, wirklich bloße Thätigkeit ohne ein Subjekt zu denken, dem sie gehört."

Pag. 11—13 behauptet Fries, daß es ein Handeln gebe „als

Pag. 13. Aller Organismus ist lebendig: Denken ist nicht Charakter des Lebens: denn wo fängt es in der Stufenfolge der Organisationen an? beim Polyp oder bei der Auster? *)

Pag. 52—56. Grundfalsche Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung. **)

Thätigkeit in sich selbst, ohne Beziehung auf ein Anderes, ein Handeln ohne Behandeltes, ein Handeln, durch welches nichts wird, als die Handlung selbst, z. B. beim Vorstellen und Erkennen." Während sonst eine Ursache den Zustand eines andern Dinges verändert, ausser dem Wirken noch ein Bewirktes da ist, gebe es dagegen bei der innern lebendigen Thätigkeit des Vorstellens kein solches Behandeltes, sondern blosse Handlung rein für sich ..... „Das Denken wird nicht, wie jede äussere Thätigkeit, nur aus Veränderungen als deren Ursache, sondern unmittelbar als veränderliche Thätigkeit selbst erkannt. Das relative besteht hier darin, daß das Ich nur durch das Verhältniß zu seinem Denken erkannt wird, als Ursache desselben, aber nicht in äussern Verhältnissen seiner Thätigkeit zu einem andern. Die ursprüngliche Thätigkeit des Ich ist also eine Handlung schlechthin, ohne einen Erfolg derselben, als daß gehandelt worden ist, ohne ein Behandeltes" u. s. w.

*) Fries sagt p. 13 vom Denken: „Diese in sich selbst gehaltene Thätigkeit ist das Charakteristische des Lebens ..... Sowohl für den Organismus, als für die Kraftäusserung der Materie brauchen wir das Wort Leben immer nur bildlich, das Leben ist nur in innerer Thätigkeit, d. h. im Denken."

**) Fries sucht p. 52—56 die Ansicht zu widerlegen, nach welcher die Wahrnehmung eines Gegenstandes ausser uns mittelbar zu Stande kommt, nämlich durch Ableitung der sinnlichen Empfindung in uns von einer äussern Ursache, einem Gegenstande, der unsere Sinne afficire. Im Gegensatze hiezu behauptet Fries: „Die Anschauung in der Empfindung hat für sich allein unmittelbare Evidenz, indem sie den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt. Der Gegenstand wird darin nicht vorgestellt, wiefern er das in der Empfindung das Gemüth Afficirende ist, nicht als einwirkend auf das Gemüth, sondern nach unmittelbaren Beschaffenheiten desselben und schlechthin als in der Anschauung gegeben. So sehe ich den grünen Baum unmittelbar als etwas Grünes ausser mir, und nicht als die Ursache meiner Empfindung vom Grünen." „Dieser Fehler, wo man den Gegenstand nur als das Afficirende in der Empfindung anzuschauen meint, liegt allen den Spekulationen zu Grunde, in denen die Wahrheit der Erkenntniß aus einem Kausalverhältniß zu ihrem Gegenstande abgeleitet wird, oder wo man skeptisch daraus die Unsicherheit unseres Wissens aufweisen will, daß man diesen Kausalverhältnissen nicht trauen dürfe."

Pag. 72. Plattes Geſchwätz gegen moraliſche Selbſtprüfung. *)

Pag. 77 über dunkle Vorſtellungen viel Falſches und Heterogenes zuſammengemengt. Auch das im Gedächtniß Aufbewahrte zählt er dazu. **)

Pag. 82, 83: ſeichtes Geſchwätz über das Ich. ***)

---

*) Fries ſpricht p. 72 von den Gefahren der „Verwechslung von Einbildung und innerer Anſchauung", als der Quelle alles Aberglaubens, und fährt dann fort: „Aber aus eben dem Grunde müſſen wir die wiſſenſchaftliche Selbſtbeobachtung im Allgemeinen, welche wir zum Behufe der Anthropologie fordern, ſo wie den feſten, ſich ſelbſt wahrhaften Blick in das moraliſche Innere, ſorgfältig von der ſittlichen Selbſtbeobachtung unſerer innern Geſinnung unterſcheiden, die nur allzuleicht in myſtiſche Selbſtbeſchauung ausſchlägt ..... Moraliſche Selbſtbeobachtung im Leben wird die Folterbank aller Initiaten von religiöſen Schwärmern, zugleich auch dasjenige, was dieſe Schwärmer dem Leben entreißt, ſie nur in ſich ſelbſt verſchließt, und dem einmal gewonnenen Schüler den Rückweg in die freie Welt verſperrt. Sich in allen ſeinen Handlungen und Wünſchen unabläſſig ſelbſt zu prüfen, ob man es redlich meint, genau darauf zu achten, daß man im Guten nicht ſtehen bleibe oder gar zurückgehe, ſondern täglich zu einer lauterern, inneren Geſinnung fortſchreite, dies iſt die ängſtliche Maxime religiöſer Schwärmer" u. ſ. w.

**) Fries nennt p. 77 die Vorſtellungen, deren wir uns unmittelbar nicht bewußt ſind, dunkle im Gegenſatze der klaren, deren wir uns unmittelbar bewußt ſind, und ſagt über die erſtern: „Ja dieſes dunkle Feld unſerer Vorſtellungen iſt ſogar bei weitem gröſſer, als das helle, deſſen wir uns bewußt ſind. Unter der ganzen Menge unſerer jedesmaligen Vorſtellungen machen die klaren nur einzelne lichte Punkte in einem unermeßlichen Gebiete des Dunkeln. Wie wenige unter den beſtändig auf uns einflieſſenden Sinnenanſchauungen bemerken wir beſonders, hier muß durchaus erſt das Ungewöhnliche unſere Aufmerkſamkeit wecken, damit wir uns ihrer bewußt werden. Wer z. B. einen Vortrag oder eine Muſik anhört, der hört ganz auf gleiche Weiſe alle Worte oder Töne, er mag darauf achten oder nicht; allein wenn er nicht aufmerkſam iſt, ſo wird er ſich der einzelnen Vorſtellungen hier gar nicht bewußt, ſie bleiben ihm immer dunkel. Ein Gelehrter würde eine halbe Welt auf einmal vor ſeinen Augen offen liegen ſehn, wenn plötzlich die ganze Menge der dunkeln Vorſtellungen ſeines Gedächtniſſes ihm klar würde."

***) Fries ſagt p. 82 f.: „Wenn ich ſage: Ich bin, ſo iſt mir in dieſem Bewußtſeyn nur mein Daſeyn unmittelbar gegeben, ich

Pag. 95—100. Falsche Theorie des Gedächtnisses. Das Zugleichseyn von Vorstellungen in uns ist schon darum unmöglich, daß die Form des innern Sinnes nicht Raum ist, sondern Zeit. *)

---

selbst aber werde darin nicht angeschaut, sondern nur beziehungsweise gedacht. Der Gegenstand dieses Bewußtseyns ist das Ich, wenn ich aber Ich denke, so stelle ich damit nur überhaupt ein Ding im Verhältniß zu sich selbst vor, ohne zu erkennen, was dies für ein Ding ist. Nicht was ich bin, sondern nur, daß ich bin, wird im reinen Selbstbewußtseyn ausgesagt, es ist also nicht Anschauung, sondern Vorstellung der Reflexion ..... Wenn ich sage: Ich bin, so bestimme ich das Objekt dieses Vorstellens nur als dasselbe Ding, welches auch das vorstellende Subjekt darin ist; um also zu erfahren, von wem die Rede sei, muß ich erst dieses Selbstbewußtseyns mir wieder bewußt werden, um das Subjekt desselben zu erkennen; hier heißt es aber wieder nur: Ich bin es, Ich der Vorstellende im Bewußtseyn des Selbstbewußtseyns bin Subjekt und Objekt des Selbstbewußtseyns. Und gehe ich nun noch weiter zum Wissen des Wissens um mein Wissen, so erfahre ich immer nur dasselbe: Ich, dasselbe Ding, welches vorstellt, wird hier auch vorgestellt; was dies aber für ein Ding sei, kommt im Selbstbewußtseyn allein nicht vor."

*) Nach Fries ist Gedächtniß das Vermögen, einmal gehabte Vorstellungen aufzubehalten, und nicht das Aufbehalten einmal gehabter Vorstellungen, sondern das Vergessen derselben braucht eine eigene Erklärung. Es verstehe sich von selbst, daß einmal erregte Vorstellungen im Gemüth fortdauern müssen (p. 96). Das Vergessen nun erklärt Fries „als eine immer grössere Verdunkelung unserer Vorstellungen, ohne daß wir eben anzunehmen brauchen, daß uns Vorstellungen je wieder ganz verloren gehen" (p. 97). Das beständige Wechseln, Erscheinen und Verschwinden der Vorstellungen ist nach Fries „nur ein Steigen und Sinken ihrer Lebhaftigkeit" (p. 98). „Die Schwierigkeit in dieser Untersuchung (sagt Fries p. 99) liegt zuletzt darin, daß die Form des innern Sinnes, das reine Selbstbewußtseyn, kein Gesetz der anschaulichen Nebenordnung des im Innern zugleich Befindlichen giebt, wie der Raum dies äusserlich thut." Denen gegenüber, die behaupten, daß es gar kein mannigfaltiges Zugleich in der innern Wahrnehmung gebe, macht Fries geltend, „daß dann gar keine Vergleichung möglich wäre." „Wer reine innere Beobachtung kennt, und sie nicht mit Raisonnement aus falschen Voraussetzungen verdirbt, der wird leicht finden, z. B. wenn er über die Möglichkeit der Vergleichung nachdenkt, wo ich mir des einen und des andern nothwendig zugleich bewußt seyn muß, oder auch nur, wenn er darüber nachdenkt, wie ich

Pag. 183 giebt er ein Beispiel von einem hypothetischen Urtheil, das aber gar keins ist, sondern bloß so aussieht, weil er wenn sagt, statt wann oder wo. Es ist ein kategorisch problematisches Urtheil.*)

Pag. 283, 284 zeigt sich zuerst recht deutlich der faule Fleck! „Daseyn Gottes ist angeborene Idee." — „Den höchsten Grundsätzen liegt noch ein Gesetz zum Grunde." — „Aus der Theorie der Vernunft wird abgeleitet, was für ursprüngliche Erkenntniß wir haben müssen." — Müssen! secundum quam legem müssen?**) —

---

zugleich so mancherley sehen, hören, denken und wollen kann — der wird leicht finden, daß allerdings eine solche Nebenordnung vor dem Bewußtseyn stattfindet, nur ohne eine anschauliche Form derselben." — Schopenhauer hat seine Theorie des Gedächtnisses dargelegt in der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, 2. Aufl., §. 45. — In seinen Erstlingsmanuscripten (Dresden 1814) stellt er das Gedächtniß mit der Phantasie zusammen, indem er sagt: „Phantasie ist eigentlich des Verstandes und der Sinnlichkeit Abhängigkeit vom Willen, und daher ihre Uebungsfähigkeit. Gedächtniß im engern Sinn ist eigentlich nur der Vernunft Abhängigkeit vom Willen und Uebungsfähigkeit. Phantasie ist also für Verstand und Sinnlichkeit, was Gedächtniß für Vernunft. Man kann auch sagen: Phantasie ist das Gedächtniß des Verstandes und der Sinnlichkeit, Gedächtniß ist die Phantasie der Vernunft." Hierauf entwickelt er seine Ansicht vom Einfluß des Wahnsinns auf das Gedächtniß, übereinstimmend mit dem in „der Welt als Wille und Vorstellung", Bd. II, Cap. 32 vom Wahnsinn Gesagten.

*) Fries führt p. 183 als Beispiel eines hypothetischen Urtheils die „hypothetische Grundregel: Wenn zwei Punkte gegeben sind, so läßt sich durch diese allemal nur eine gerade Linie ziehn", an.

**) Fries spricht p. 283 f. von den undemonstrirbaren Urtheilen, die er die eigentlich philosophischen nennt. „Wenn ich z. B. sage: Jede Substanz beharrt, jede Veränderung hat eine Ursache, alles Zugleichseyn ist durch die Wechselwirkung der Substanzen bestimmt, oder wenn ich über Recht und Unrecht, Tugend und Untugend urtheile, und zuoberst sage: jedes vernünftige Wesen soll seiner persönlichen Würde gemäß als Zweck an sich behandelt werden; oder endlich, wenn ich behaupte: es sei ein Gott und der Wille sei frei, worauf gründe ich denn mein Urtheil? Ich erkenne im ersten Falle Gesetze der Natur, im andern Gesetze der Freiheit, im letzten Gesetze der ewigen Ordnung der Dinge, ohne alle Berufung auf Anschauung. Aber eben

Pag. 286—295. Aus diesen wenigen Seiten ist Friesens gänzliche Verkehrtheit, Verworrenheit, Mangel an philosophischer Besonnenheit deutlich zu sehn. Ich kritisire daher ausführlicher:

1) p. 287: „eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben."*) Dieser sein „anderer Begriff der Wahrheit" ist höchst absurd. „Falsche Erkenntniß" ist schon contradictio in adjecto: denn Erkenntniß heißt Uebereinstimmung eines Begriffs mit einem Gegenstand der Erfahrung: dasselbe also was Wahrheit heißt. Man kann also nur von falschen Begriffen reden, nicht von falschen Erkenntnissen. Er macht diesen Unterschied nicht, braucht also Erkenntniß statt Begriff. Dies zugestanden, ist sein Satz doch sinnlos und müßte,

---

diese Gesetze, deren ich mir im Urtheil nur wieder bewußt werde, müssen doch als unmittelbare Erkenntniß in meiner Vernunft liegen, nur daß ich eben das Urtheil brauche, um mir ihrer bewußt zu werden. Wir können also unser Urtheil hier nur dadurch begründen, daß wir aufweisen, welche ursprüngliche Erkenntniß der Vernunft ihm zum Grunde liegt, ohne doch im Stande zu seyn, diese Erkenntniß unmittelbar neben das Urtheil zu stellen, und es so durch sie zu schützen. Diese Art, einen Grundsatz zu begründen, heiße die Deduktion desselben ..... Worin besteht aber diese Deduktion? Sie soll das Gesetz in unserer unmittelbaren Erkenntniß aufweisen, welches einem Grundsatz zum Grunde liegt und durch ihn ausgesprochen wird; da wir uns aber hier dieses Gesetzes eben nur durch den Grundsatz bewußt werden, so kann die Deduktion einzig darin bestehen, daß wir aus einer Theorie der Vernunft ableiten, welche ursprüngliche Erkenntniß wir nothwendig haben müssen, und was für Grundsätze daraus nothwendig in unserer Vernunft entspringen ..... Ich beweise nicht, daß jede Substanz beharrlich sei, sondern weise nur auf, daß dieser Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz in jeder endlichen Vernunft liege; ich beweise nicht, daß Gott sei, sondern ich weise nur auf, daß jede endliche Vernunft einen Gott glaubt."

*) Pag. 286—295, §. 71 handelt über „empirische und transscendentale Wahrheit". Der gewöhnlichen Definition der Wahrheit gegenüber: „Wahrheit ist Uebereinstimmung einer Erkenntniß mit ihrem Gegenstande", macht Fries einen „andern Begriff der Wahrheit" geltend: „eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben" (p. 287 fg.).

um nur Sinn zu erhalten, so heissen: „eine Erkenntniß (Begriff) ist wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie «als wahr» in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil «als wahr» in meiner Vernunft zu haben". Womit nichts gesagt wäre: und doch ist diese Aenderung nothwendig: denn entweder Erkenntniß heißt schon mit der Erfahrung übereinstimmender Begriff, und da ist jede Erkenntniß wahr, also sein Satz falsch: oder Erkenntniß heißt bloß Begriff, und da wäre jeder Begriff, den ich habe, z. B. Hippokentauros, wahr, also sein Satz falsch.

2) p. 290. Daß die Erkenntniß dem Gemüth unmittelbar ohne Schlüsse gegeben sei, hat er schon oben behauptet, ist aber ganz falsch.*) Sie beruht auf einem auch dem rohesten Verstand geläufigen Schluß, der aber gar nicht in Worte gebracht zu werden braucht. Ein Beispiel: ein vom Staar Operirter sieht, ohne zu erkennen, d. h. jenen Schluß zu machen: was er sieht, betastet er, der betastete Körper wirkt auf seinen eigenen, dies Wirken lernt er Seyn nennen, und schließt fortan, daß jeder Gegenstand, den er sieht, bei der Annäherung auch so wirken werde, er lernt die Wahrnehmungen eines Gegenstandes durch alle Sinne zu einem Begriff vom Gegenstand, als einem ens, Substanz, vereinen, d. h. er lernt den Gebrauch der Kategorien, die er vorher nur nach Wahrnehmungen der andern Sinne anwandte, nun nach Wahrnehmungen des weitreichenden Gesichts anwenden.

---

*) Fries behauptet p. 290, was er schon p. 52—56 behauptet hatte, daß die anschauliche Erkenntniß eines gegebenen Gegenstandes eine unmittelbare, durch keine Rückbeziehung der Empfindung auf ihre gegenständliche Ursache vermittelte sei. „Bei der unmittelbaren anschaulichen Erkenntniß eines gegebenen Gegenstandes beruht die Evidenz und Wahrheit derselben durchaus nur darauf, daß sie dem Gemüthe unmittelbar gegeben ist, d. h. auf ihrem Daseyn im Gemüthe. Ihre Wahrheit schreibt sich durchaus von keinem Kausalverhältnisse zum Gegenstande, nicht davon her, daß der Gegenstand sie hervorgebracht habe, sondern nur davon, daß er in ihr als gegeben vorgestellt wird. ..... Die Anschauung ist ein unmittelbarer im Gemüthe passiv bestimmter Zustand, sie führt ihre Wahrheit unmittelbar bei sich und bedarf schlechterdings keiner Ableitung durch Schlüsse."

3) Ibid. unten, daß er das Nothwendige, Allgemeingültige, Aprioriſche in unſerer Erkenntniß, d. h. die Bedingungen der Erfahrung, ewig und abſolut nennt, — iſt der groſſe Irrthum Aller, die die Kritik der reinen Vernunft nicht in ihrer Tiefe verſtanden haben: der groſſe Punkt, der Schlüſſel aller Weisheit iſt das beſſere Verſtändniß hievon! *)

4) pag. 290—295. Hier zeigt ſich ſein Grundirrthum, welcher iſt die Vorausſetzung von einem Ding an ſich, einem Geſpenſt, das aus gänzlicher Unfähigkeit deutlich zu denken entſpringt. (Was Kant mit dem Ausdruck meint, nämlich das Ewige, gehört nicht hieher.) Dies Ding an ſich ſoll ſeyn ein Seyn unabhängig vom Erkanntwerden, und deſſen Erkenntniß iſt es, was er transſcendentale Erkenntniß nennt; wie toll! Hieraus erklärt ſich der Unſinn, der p. 287 vorgebracht iſt. — Seine ganze Weisheit, daß unſere Erfahrungserkenntniß nur „empiriſche", nicht „transſcendentale" ſei, iſt nichts als die auf der Oberfläche liegende Bemerkung, die ſchon Sextus Empiricus adversus Mathematicos VII, 191 (Gedicke Histor. philos., p. 108) und Cicero, Acad. quaest., Lib. 2, c. 24 macht. — Fries begreift nicht, daß das Wort Seyn bedeutet „durch Sinne und Verſtand erkannt werden", „Ding" das ſo Erkannte und mehr nicht. **)

---

*) Fries fährt p. 290, nachdem er von der ſinnlichen Anſchauung als unmittelbarem paſſiven Zuſtande im Gemüthe geſprochen, fort: „Aber die Sinnesanſchauung für ſich enthält nur ein momentanes zufälliges Erkennen; erſt in der Reflexion über das Anſchauen werden wir uns des Nothwendigen und Allgemeingültigen in der Erkenntniß bewußt. Das Unmittelbare in dieſem iſt dasjenige, deſſen wir uns nur in deducirbaren Grundſätzen der apodiktiſchen Erkenntniß bewußt werden. Dieſes unmittelbare a priori, dieſes unmittelbare Nothwendige und Allgemeingültige, Ewige und Abſolute, oder wie man es ſonſt nennen will, iſt ſeit jeher der Stein des Anſtoßes aller Philoſophie, und doch zugleich der eigentliche Gegenſtand ihrer Unterſuchungen geweſen, an deſſen Möglichkeit man noch nie völlig durchdringen konnte."

**) Fries hält es für die Hauptſache einzuſehen: „durch alle Anſchauung des Gegenſtandes als gegenwärtig, und durch alle Demonſtration aus der Anſchauung wird niemals etwas in Rückſicht der Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande gewonnen,

Pag. 301—309. Viel Gutes über die Unmöglichkeit eines obersten Princips alles Wissens, und Erklärung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes Princip.*)

---

sondern es ist nur von subjektiven Verhältnissen meines Erkennens und von subjektiver Begründung in der Geschichte meiner Vernunft die Rede" (p. 293). „Selbst für das Ideal einer vollendeten wissenschaftlichen Form unserer Erkenntniß ist jede oberste Begründung nur eine subjektive, die sich bloß auf die innern Gesetze der Thätigkeit unserer Vernunft im Erkennen bezieht. Es ist immer nur von dem die Rede, wie die menschliche Vernunft weiß und erkennt, und nicht unmittelbar von dem, wie die Dinge an sich sind" (p. 295). Hieraus erklärt sich die von Fries p. 287 aufgestellte neue Definition der Wahrheit: „eine Erkenntniß heißt wahr, wenn ich mir bewußt bin, sie in meiner Vernunft zu haben, falsch, wenn ich mir bewußt bin, ihr Gegentheil zu haben." Fries nannte dort die gewöhnliche Erklärung der Wahrheit, welche nach Uebereinstimmung mit dem Gegenstande fragt, „transscendentale Wahrheit", die andere aber, welche nur nach dem Vorhandenseyn im Gemüthe fragt, „empirische Wahrheit". Hier (p. 290—295) kommt er nun zu dem Resultat, daß obwohl die gewöhnlichen Ansprüche auf objektive Begründung, d. h. auf Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstande (also auf das, was er transscendentale Wahrheit nennt), gehen, im Grunde doch nur eine subjektive Begründung möglich sei, also uns allein das, was er empirische Wahrheit nennt, übrig bleibe, und er tadelt Kant, daß, obwohl letzteres der eigentliche Geist seines Kriticismus sei, er doch noch nicht sich davon frei gehalten, „die Objektivität der Sinnesanschauung durch ein Kausalverhältniß des Afficirenden erklären zu wollen und überhaupt auf dasjenige auszugehen, was wir objektive Begründung unserer Erkenntnisse nennen" (p. 295).

*) Fries polemisirt gegen die Ansicht, nach welcher es die höchste Aufgabe der Wissenschaft ist: alles aus einem höchsten Princip abzuleiten. „Seitdem Reinhold etwas Eigenes in der Philosophie zu haben anfieng, sprach sich das alte Vorurtheil der Einheit bestimmter so aus: es sei die Hauptaufgabe aller Philosophie, alles unser Wissen auf ein oberstes Princip zurückzuführen und den ganzen Inhalt unseres Wissens aus diesem obersten einen Punkte wieder zu entwickeln. Wie im chinesischen Feuerwerk aus einem einfarbig leuchtenden Sterne sich vielfarbig Fruchtkörbe und Blumensträuße entwickeln, und grüne Ranken von Korb zu Korb laufen, so sollte auch hier aus der Einheit eines unmittelbar Gewissen die ganze Fülle des Lebens in unserer Erfahrung sich entfalten. Wir sehen aber leicht, daß dies Ganze eine

Zum zweiten Band.

Pag. 159—161 steht seine Meinung im Allgemeinen vom Ursprung der Ideen (im Kantischen Sinn), wobei sich in seine Ansicht ein deutlicher Blick thun läßt.*)

---

widersinnige Forderung war. Je höher ein Princip steht, desto allgemeiner ist es, je allgemeiner es aber ist, desto leerer und inhaltsloser. Das höchste Princip wird fast gar keinen Inhalt mehr haben, aus ihm läßt sich nichts entwickeln, es ist gerade das Einfache, aller Entwickelung unfähige; man kann ihm nur das anders woher gegebene Material unterordnen. Jedes Princip ist Edukt einer Abstraktion, und je höher wir mit unserer Abstraktion steigen, desto mehr verlieren wir an Inhalt, desto leerere Formen behalten wir übrig. Wer also alle Weisheit aus einem obersten Princip entfalten will, der hegt die Schaale eines ausgeblasenen Eyes im Brütofen seiner Spekulation, und wenn sich ja ein Leben darin zu regen schiene, so könnte es nichts seyn, als das in Flammen gerathene Stroh seiner Phantasie, mit dem er die liebe Schaale sorgsam wärmen wollte." „Wir erhalten den Inhalt und das Mannigfaltige nicht in der Einheit und Allgemeinheit des Princips, sondern neben dieser durch die Erfahrung, wir können den Inhalt nicht aus dem Princip ableiten, sondern nur unter ihm zusammenstellen und ordnen" (p. 305 fg.). Hierauf zählt Fries die verschiedenen Bedeutungen des Worts Princip auf (p. 307 f.) und kommt zu dem Resultat: „Die Wissenschaft auf ihr höchstes und letztes Princip zurückführen heißt im Grunde nichts weiter, als sie aus dem Wesen der Vernunft ableiten und anthropologisch erklären, wie sie gerade die ist, die sie ist." Aus der Verwechslung dieses subjektiven Quells aller Erkenntniß mit dem Quell aller Realität sei die Forderung eines Princips alles Seyns als obersten Erklärungsgrundes entsprungen.

*) Nach Fries ist zwar Einheit und Nothwendigkeit Eigenthum und erstes Gesetz der Vernunft, die Anforderungen desselben können aber durch die nur sinnlich eingeleitete Erkenntniß nie vollständig befriedigt werden. „So fordert die transscendentale Apperception aus dem ersten Gesetz unserer Erkenntniß ein Ganzes der erfüllten Form, allein die sinnliche Anregung kann sich nur eine leere Form zu Grunde legen, in welcher die Unvollendbarkeit der Erfüllung der Form aufgenommen werden kann. Die Selbsterkenntniß der Beschränktheit unserer Vernunft findet daher in der Einheit des gegebenen Mannigfaltigen anstatt der Totalität eines Weltganzen nur die Unendlichkeit der unvollendbaren rein sinnlichen Formen in Zahl,

Pag. 171 über die Leerheit des Begriffs des Absoluten viel Wahres.*)

Pag. 177, 178. Sehr merkwürdige Stelle über Schelling.**)

Zeit und Raum, sie findet in jedem gegebenen Ganzen nur beschränkte Realität anstatt eines absolut Realen, sie findet in allen Verhältnissen nur Reihen des Bedingten, wo jedes Bedingte eine höhere Bedingung voraussetzt, ohne je im Unbedingten das vollständige Ganze der Reihe fassen zu können, sie muß also endlich die Modalität ihrer gegebenen Erkenntniß als Erscheinung für ihre beschränkte Ansicht dem nothwendigen Wesen der Dinge an sich selbst entgegensetzen. Aus diesem Gegensatze der vollendeten Einheit gegen die Formen der Verbindung des uns Gegebenen erhalten wir dann den Gegensatz der idealen Ansicht gegen die natürliche. Wir müssen deshalb in Rücksicht der Deduktion der Ideen genau unterscheiden die positive Grundlage unserer ganzen idealen Ansicht, und die Formen des Ausspruchs der Ideen vor der Reflexion. Jene positive Grundlage ist der Glaube an die Realität schlechthin, welcher das innerste Eigenthum jeder vernünftigen Erkenntnißkraft ist; die Formen, unter denen wir uns vor der Reflexion allein die ideale Ansicht aussprechen können, entspringen hingegen nur aus der Negation der Beschränkung unseres sinnlichen Wissens" (p. 160 f.).

*) Fries sagt p. 171: „Der spekulative Rationalismus will in dem Absoluten das Princip alles seines Wissens und das Thema aller Philosophie finden, von welchem sein absolutes Wissen allein ausgehen soll. Dagegen werden wir hier für's erste nur den Ursprung dieser Idee selbst anführen. Allerdings ist die Idee des Absoluten die höchste Form aller transscendentalen Ideen, daß aber in der Erkenntniß nichts mit ihr anfangen kann, daß sie sich vielmehr immer auf etwas anderes beziehen muß, an dem sie sich erst bilden kann, das zeigt uns ihr negativer Ursprung. Weit gefehlt, daß sie unmittelbarer Quell aller Wahrheit seyn könnte, so ist sie nur ein mittelbares Produkt der Reflexion, welches wir uns erst durch den Gegensatz gegen die gegebene Realität erzeugen können. In der That, was kann an sich positiver und befreiter von Negationen seyn, als die Idee der uneingeschränkten, absoluten Realität, aber doch ist für unser Bewußtseyn eben diese Idee das Negativste, was wir denken können, wir erreichen sie nur durch verdoppelte Verneinungen, durch Negation der Schranken."

**) Fries sagt p. 177 fg., nachdem er von Kants Kriticismus gesprochen: „Nach und nach aber wichen die Nachfolger wieder davon

Pag. 190—206 giebt den Grund seiner Ansicht, die sich als höchst verworren, dumpf und seicht bewährt, obgleich hin und wieder ein Gedanke ist.*)

---

ab, und Schelling kehrte, sicher gemacht durch die Verwerfung aller reflektirten Spekulation, ganz zur ersten dogmatischen Ansicht zurück. Mit seinem ersten Eintritt in die Spekulation übersieht er alle Schwierigkeiten der Skeptiker und Kritiker, will nur von absolutem Wissen, von Erkenntniß der Dinge an sich in der Philosophie wissen, sein erstes Thema ist Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Gegenstand, und sein erster Satz ein Versuch, das Gesetz derselben auszusprechen. Er nennt das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstand das des Subjektiven und Objektiven, und die erste unbefangene Voraussetzung seiner ganzen Lehre ist, daß es mit jener Uebereinstimmung (mit der ewigen Kopula) seine vollkommene Richtigkeit habe; er ist nur bemüht, diese unbezweifelte Uebereinstimmung in ein Gesetz zu fassen, welches er anfangs Indifferenz des Subjektiven und Objektiven nannte (System der Philosophie, §. 1), nachher aber ausspricht: wahres Seyn und sich selbst erkennen ist eins und dasselbe ohne Gegensatz. (Verhältniß der Naturphilosophie zu Fichte's verbesserter Lehre, S. 50.) Um dieses durchzuführen, muß er die ganze Erkenntniß mit Hülfe der Reflexion als Willkührlichkeit verwerfen, über die wir uns zu erheben vermöchten; wenn er dann aber seine Lehre selbst giebt, so besteht sie nur darin: das Viele der Reflexion, welches nicht ist, auf die Einheit zu bringen, die allein ist. Seine ganze Lehre hat nur eine polemische Existenz, und wenn er nichts sagen wollte, als seine eigentlichste, eigene Meinung, so hätte er uns rein gar nichts zu sagen, als Ein Unaussprechliches."

*) Fries entwickelt p. 190—206 seine Ansicht von den drei Stufen unserer ganzen Erkenntniß in Rücksicht der Ideen, welche drei Stufen er als Wissen, Glauben und Ahndung bezeichnet: „Wir wissen durch Anschauung und Verstandesbegriff um das Daseyn der Dinge in der Natur, wir glauben nach Vernunftbegriffen an das ewige Wesen der Dinge, aber wir können nur in Gefühlen ohne Anschauung und ohne bestimmten Begriff das Gesetz des Glaubens in der Natur anerkennen" (p. 197). Fries tadelt Kant in der Lehre von den Ideen, „daß er keinen spekulativen Glauben kannte" (p. 198). „Unsere ganze Erkenntniß erhebt sich in Rücksicht der Ideen durch drei Stufen. Zu Grunde liegt die natürliche Ansicht der Dinge nach Materie und Geist in äusserer und innerer Physik. An der zweiten entwickelt sich die Idee zur sittlichen Ansicht der intelligibeln Welt, über welche endlich die Ahndung noch zur religiösen Ansicht der Dinge nach der Idee der Gottheit emporsteigt" (p. 206).

Pag. 225, 226. Gefasel über die Lebenskraft, das bloſſe Worte hat ohne einen Gedanken.*)

Pag. 242—243. Sehr viel Wahres über die Freiheit, in dem ſchon die Grundzüge von dem liegen, was Schelling 1809 in ſeinem Aufſatz über die Freiheit ausgeführt hat.**)

---

*) Fries erklärt p. 225 f. die gewöhnliche Anſicht von der Lebenskraft, wonach dieſe das Princip des Lebens in der Materie iſt, ein Flämmchen aus der Weltſeele, welches entweicht, wenn eine Bildung zerſtört iſt, oder ſich wieder in das univerſelle Leben der Weltſeele verliert, — für ein Mißverſtändniß, aus folgendem Grunde: „Wir dürfen eigentlich von keinem Princip des Lebens in der Materie ſprechen, denn jedes Leben iſt uns nur ein Inneres, Leben kann wohl durch die Materie erſcheinen, aber niemals in der Materie. Wir kennen kein wahres Leben, als das Erkennen, Begehren und Wollen unſerer Vernunft. Leben heißt ſich aus einem innern Princip zur Handlung beſtimmen, und dafür haben wir keinen andern Fall der Anwendung, als die innere Thätigkeit des Gemüthes. In der Materie kommt alles nur aus äuſſern Verhältniſſen zuſammen, ſo auch im Organismus, der nur durch die Gegenwirkung ſeiner Theile gegen einander unter einer beſtimmten Form beſteht. In der Materie giebt es nur ein Analogon des Lebens durch die Form der Organiſationen, dieſem entſpricht das innere Leben, wir dürfen aber dieſes Leben ſelbſt weder durch Wechſelwirkung des Gemüthes, noch als eigene Lebenskraft ſelbſt in die materiellen Verhältniſſe einführen. Das innere Lebendige, das Gemüth ſelbſt auf die Materie einwirken laſſen zu wollen, iſt gegen die Grundſätze einer geſunden Phyſiologie“ u. ſ. w.

**) Fries bringt p. 242—243 die Schwierigkeit der Frage der Zurechnungsfähigkeit des menſchlichen Willens zur Sprache und giebt ſeine Löſung: „Die Schwierigkeit iſt hier die: Ich ſelbſt falle durch Geburt und Erziehung ganz in die Geſchichte, ich bin ſelbſt nur Erzeugniß der Natur, ich bin, ſo wie ich in der Natur erſcheine, nothwendig durch die veranlaſſenden Urſachen in Geburt, Lage und Erziehung, welche mich überhaupt in der Erſcheinung aufgeführt haben. Deſſenungeachtet mache ich aber doch im Gewiſſen Anſprüche an mich, worin ich mir meine Handlungen als gut oder böſe anrechne, und mir in Tugend und Recht nothwendige Vorſchriften für meine Handlungen gebe, als ob es von mir abhienge, was ich thun oder laſſen will, und ich beurtheile jede einzelne meiner Handlungen gemeinhin immer ſo, als ob es in meiner freien Wahl ſtehe, ob ich ſie auch hätte laſſen können. Wir löſen dieſe Schwierigkeit alſo. Wenn wir die Beſchaffenheit unſers Willens in Rückſicht ſeiner Tugend den Charakter deſſelben nennen, ſo können wir ihm erſtlich einen empiriſchen

Pag. 244: „Jeder Kraft in der Natur kommt ein Grad zu, der immer gröſſer oder kleiner werden kann: alſo auch meiner Tugend.“*) Was iſt denn hier dieſe Natur, unter die

---

Charakter zuſchreiben, welcher in die innere Natur fällt und mit ihr in die Geſchichte und in die Zeit. Dieſer empiriſche Charakter iſt aber nur die Erſcheinung eines intelligibeln Charakters, welcher im Seyn der Dinge an ſich und nach der ewigen Ordnung der Dinge ihm zum Grunde liegt und ſein wahres Seyn enthält. Dieſer intelligible Charakter fällt dann in die Welt der Freiheit, und durch ihn beurtheile ich meinen Willen als frei. Ich kann ihn dann auch als freie Urſache auf die ganze Erſcheinung meines empiriſchen Charakters, d. h. auf die ganze Geſchichte meines Lebens beziehen, und mich hier in jeder einzelnen meiner Entſchließungen als frei beurtheilen. Dieſe Beziehung meiner Freiheit auf meine Handlungen findet aber nicht eigentlich auf die abgebrochenen einzelnen Thaten in der Wahl ſtatt, ſondern auf jede einzelne nur durch den Zuſammenhang des Ganzen.“

*) Fries ſagt p. 244: „Die Tugend des Menſchen iſt eine innere Kraft der Geſinnung, welche in Rückſicht des Entſchluſſes mit den von Auſſen im Gemüthe erregten Neigungen in Widerſtreit kommen kann. In der Natur wird aber mein Entſchluß immer durch den ſtärkſten Antrieb beſtimmt werden. Jeder Kraft in der Natur kommt ein beſtimmter Grad zu, der kleiner oder gröſſer gedacht werden kann ohne Ende, ſo daß über jeder gegebenen, noch ſo groſſen Kraft immer eine noch gröſſere möglich iſt. Alſo kommt der Tugend eines Menſchen jederzeit ein beſtimmter Grad der Kraft zu, um zum Entſchluß zu wirken, über dieſen muß jedesmal ein noch gröſſerer Grad möglich ſeyn, der ihn in dieſem Konflikt überwinden würde, und ſomit iſt für jede menſchliche Tugend in der Natur ein Grad des ſinnlichen Antriebes möglich, dem ſie unterliegen müßte. In der Natur iſt daher die Eigenſchaft des Willens, von keinem äuſſern Eindruck, ſo ſtark er auch wirken mag, ſich beſtimmen zu laſſen, unmöglich, jede Tugend in der Natur iſt nur eine überwindliche endliche Tugend.“ Daraus folgert Fries, daß ein heiliger Wille in der Natur gar nicht erſcheinen könnte, denn er müßte mit unendlicher Kraft in ihr auftreten. Doch auch der endliche Wille finde im Gewiſſen, daß jeder Antrieb, ſo ſtark er auch ſeyn mag, ihn nur afficiren, aber nie zur Handlung beſtimmen könne, ſondern daß jede ſolche Beſtimmung eine innere Selbſtbeſtimmung ſei, in dieſer Vorausſetzung ſpreche das Gewiſſen alſo den Glauben an die eigene Freiheit aus, erhebe das eigene Daſeyn über die Schranken der Natur, könne aber dann die Unvollkommenheit der menſchlichen Tugend ſich nur durch das Bewußtſeyn eines urſprünglichen Hanges zum Böſen ergänzen.

auch mein Wille klassificirt und ihren Gesetzen subordinirt wird? woher erkennt Fries deren Gesetze? —

Ich sage, mein Wille ist absolut, steht über alle Körperwelt und Natur, ist ursprünglich heilig, und seine Heiligkeit ohne Schranken: vielmehr die Macht der Welt über mich hat Schranken, nämlich der terminus ist Vernichtung meiner Person: dann ist sie für mich nicht mehr. Darum ist meine Freiheit ein absolutes Gesetz und für sie ist kein Unmögliches.

So ist es theoretisch: und es kann keine Versuchung geben, von der sich a priori sagen liesse, daß keine Tugend ihr überlegen seyn könnte. Ob aber vielleicht Menschwerdung und Unheiligkeit des Willens unzertrennlich sind, ist eine andere Frage, die ganz ausser dem Gebiete des Erkennbaren liegt.

Pag. 273 steht das Credo unsers Philosophen: er glaubt an Gott Vater, Sohn und heiligen Geist, Amen! *) —

Uebrigens hat er Recht (auf den kurz vorhergehenden Seiten), daß von allen Theologien die populäre die gescheuteste ist: nämlich Gott hat die Welt gemacht und die Moral ist sein Wille. **)

---

*) Fries sagt p. 272, 273: „Unsere Idee der Gottheit ist nur eine, die Idee des heiligen Urgrundes im Seyn der Dinge, welche sich spekulativ für unsere Vernunft nach drei Verhältnissen aussprechen läßt, die dann ihre einzige spekulative Entwicklung enthalten. Wir denken nämlich erstlich im Verhältniß der transscendentalen Apperception in der Gottheit das reine Ideal der Vernunft, die absolute Selbstständigkeit des höchsten Wesens; zweitens im Verhältniß der formalen Apperception, die Gottheit im Verhältniß zur Welt, die Gottheit als Mittler, d. h. als das Wesen, durch welches die Welt ist; drittens im Verhältniß des materiellen Bewußtseyns, die Gottheit im Verhältniß zur Natur, als den heiligen Geist, von welchem alles Licht und Leben der Natur ausgeht."

**) Fries sagt p. 267: „Nach gewöhnlicher Ansicht im Volke wird die Gottheit als höchste Ursache der Welt und als der heilige Grund der höchsten Ordnung der Dinge gedacht, und alle Spekulation wird an dieser Vorstellungsweise keine weitere Korrektion anbringen können, als daß sie durch ihren Unterschied der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge sich diese Idee deutlicher macht. Philosophen suchten, um feiner zu raffiniren, sich über diese Idee zu erheben, sind aber anstatt dessen immer nur unter ihr geblieben." Alle solche ein-

Zum dritten Band.

Pag. 19—26. Sehr seicht.*)

Pag. 34—39. Von der Lust am Guten: ein Muster von Verworrenheit und Seichtigkeit.**)

---

seitigen Versuche zur Ausbildung der Idee der Gottheit führt Fries auf zwei Grundformen zurück, auf den Pantheismus und den Fatalismus, und beleuchtet beide (p. 268 ff.); beide verwerfend.

*) Fries handelt p. 19—26 vom Gefühl der Lust und Unlust im Allgemeinen. Er unterscheidet das beurtheilende Gefühl von der Empfindung des Sinnes. Durch Vernachlässigung dieses Unterschiedes gienge uns das ganze Gebiet der Aesthetik und der praktischen Philosophie verloren. Selbst beim Angenehmen bedeute das Gefühl der Lust etwas ganz anderes, als die Empfindung des Sinnes, die zur Erkenntniß gehört. „Die Empfindung selbst ist ein gezwungener, veränderlicher Zustand des erkennenden Subjekts, in welchem dem Gemüthe von der dunkelsten Vitalempfindung bis zur bestimmtesten Organempfindung in Farbe und Ton immer eine Anschauung eines gegenwärtigen Gegenstandes dunkler oder klarer gegeben wird, welche die Empfindung als Erkenntnißthätigkeit bestimmt. Dabei ist aber die Empfindung ganz subjektiv als Gemüthszustand im Verhältniß zur Beförderung oder Hemmung meiner Lebensthätigkeit, sie ist mehr oder weniger zweckmässig oder zweckwidrig für meine Lebensäusserung überhaupt, und durch dieses Verhältniß findet sich das beurtheilende Lustgefühl erst zu ihr hinzu, welches also mit ihr selbst gar nicht eins und dasselbe ist." Hierauf unterscheidet Fries die Lust am Angenehmen, Schönen und Guten folgendermaßen: „Die Lust am Angenehmen und Schönen ist intuitiv, die am Guten intellektuell; das Angenehme gefällt durch die Empfindung schon vor der Beurtheilung, das Schöne gefällt nur in der Beurtheilung, das Gute endlich nach der Beurtheilung."

**) Pag. 34—39 spricht Fries von der Lust am Guten, nennt das Gute das dem Verstande nach Begriffen Gefallende, sagt, daß beim Guten immer erst die Frage entstehe, ob es für sich oder nur in Rücksicht auf ein Anderes, als etwas Nützliches, gut sei, und unterscheidet drei Arten des Guten, nämlich erstens das Nützliche, und dann zwei Arten des für sich selbst Guten. Das Nützliche gefalle nur als Mittel durch etwas anderes, welches zuletzt entweder etwas unmittelbar Angenehmes oder an sich Gutes seyn muß. Hier also liege dem Lustgefühl keine eigene Regel des Werthes zum Grunde. Das für sich selbst Gute, dem wir einen innern Werth nach Begriffen beilegen, sei

Pag. 66—71. Schrecklich seichtes Gewäsch vom Triebe der Menschheit.*)

Pag. 77 steht die Kantische Abgeschmacktheit, daß wir gegen fremde Leiden unempfindlich seyn müssen, wenn unser Wohlthun moralischen Werth haben soll.**)

---

von zweierlei Art, erstens dasjenige, was zu persönlichen Eigenschaften, zur Ausbildung und Vollkommenheit des Menschen, vorzüglich zur Bildung des Geistes gehört, zweitens das darüber sich erhebende höchste und unbedingte Gut, die sittliche Güte des Willens, Tugend und Charakter. „Nach jeder von diesen drei Arten des Guten zeigt das Lustgefühl am Guten nur ein mittelbares Beurtheilungsvermögen, nach einer anderweit durch den Willen schon gegebenen Regel. Alles Wohlgefallen am Guten ist mit Interesse verbunden."

*) Pag. 66—71 handelt vom „Trieb der Menschheit". Fries versteht darunter den Trieb nach persönlicher Vollkommenheit, die er vorher die erste Art des an sich Guten genannt hatte. Das Wohlgefallen an dieser setzt Fries als eine eigene Art zwischen das Wohlgefallen am Angenehmen und am Sittlichguten. „Wir haben nämlich hier eine Beurtheilungsweise, welche nicht nur, wie beim Genuß, die Zweckmässigkeit meines augenblicklichen Zustandes, sondern meine ganze Existenz, mich selbst als Mensch zum Gegenstand hat, Ich bin mir selbst Zweck und will der Idee nach alles seyn, was ein Mensch irgend seyn kann. Wir setzen den Werth hier also in die eigene persönliche Vollkommenheit. Die Beurtheilung des Angenehmen entspringt aus der thierischen Anlage des Menschen und geht auf Glückseligkeit als vollendete Fülle des Genusses; die Beurtheilung dieses Guten persönlicher Bildung entspringt aus der menschlichen Anlage, und geht auf Vollkommenheit als das Ziel aller Bildung; die Beurtheilung des höchsten Guten entspringt aus der rein vernünftigen Anlage, und geht auf Sittlichkeit, die sich einem höhern Gesetz als dem ihres eigenen sinnlich bedingten Daseyns unterwirft." Fries malt hierauf den Trieb nach persönlicher Vollkommenheit und die Lust daran aus.

**) Fries unterscheidet mit Kant die bloß pflichtgemässen Handlungen von den aus Pflicht geschehenden und führt p. 77 unter andern die Wohlthätigkeit als Beispiel an. „Auch hier wird die pflichtmässige noch so liebenswürdige Handlung doch nicht nothwendig noch eigenen sittlichen Werth haben, denn sie erfolgt zwar dem Gebote gemäß, aber nicht nothwendig aus Pflicht. Nur bei demjenigen könnte sich hier die wahrhaft moralische Maxime des Willens wirklich zeigen, dessen kaltes Temperament ihn des Mitgefühls weniger empfänglich macht, der gegen fremde Noth unempfindlich ist, vielleicht eben, weil

Pag. 157—166 zeigt sich seine ungemeine Seichtigkeit in hellem Licht. *)

Pag. 179—183 stehen alle Principien, nach denen man Tugend- und Rechts-Lehre hat sondern wollen: alle sind falsch, doch in jedem etwas Wahres, ausser in Fries' eigenem.**)

---

er die eigene nicht groß achtete, nur dieser wird, wenn ihn nicht Eitelkeit oder andere Nebenabsichten leiten, hier es zeigen können, daß er in seiner Wohlthätigkeit aus Pflicht handle, indem ihn sonst nichts für die Handlung anspricht, als eben das Gebot allein."

*) Fries spricht p. 157 ff. von der Deduktion aller Principien der praktischen Philosophie, welche ihm in der Nachweisung besteht, wie sich in unserer Vernunft der praktische Glaube an die Zweckgesetzgebung im Wesen der Dinge mit dem spekulativen Glauben an die ideale Ansicht (nach den spekulativen Ideen) vereinigt. „Wir haben hier zu kombiniren die Formen der Werthgesetzgebung überhaupt mit den Formen unserer spekulativen Ideen." Die Werthgesetzgebung enthält die drei Ideale der Glückseligkeit, der Vollkommenheit und der Sittlichkeit. Die ideale Ansicht der Dinge ist die der intelligibeln Welt nach den Ideen der Seele, der Freiheit und der Gottheit. „Der höchste und reinste Ausspruch unseres vereinigten praktischen und spekulativen Glaubens ist die praktische Bestimmung der Idee der Gottheit. Wir nennen ihn den Grundsatz der besten Welt, indem er sagt: das Daseyn der Dinge ist den Gesetzen des Zwecks an sich unterworfen und der Urgrund im Seyn der Dinge, Gott, ist das Ideal des ewigen Gutes selbst" (p. 161). „Die zweite Form der idealen Ansicht der Dinge ist die sittliche", nach welcher Fries „die intelligible Welt als ein Reich der Zwecke im Gegensatz gegen das Reich der Natur" vorstellt. Daher die Wichtigkeit des Unterschiedes einer objektiven und einer subjektiven Zweckgesetzgebung. „Die erste objektive Zweckgesetzgebung entspricht rein dem Ausspruch des vernünftigen Triebes, und ist darin ganz ideal, die andere hingegen ist die Werthgesetzgebung des menschlichen Triebes, welche bestimmter für die Natur gilt, und nur mit ihrer höchsten negativen Form der Achtung die Idee berührt. Das erste Gesetz mit seiner theoretischen Nothwendigkeit wird also nur aus Ideen erkannt und ist Gegenstand der idealen Ansicht der Dinge in praktischer Philosophie mit bloß ästhetischer Unterordnung. Dieses Gesetz ist also das Princip der praktischen Lehre von den Ideen, welche philosophische Religionslehre genannt wird; das zweite Gesetz wird Princip der praktischen Naturlehre oder der Ethik in allgemeinerer Bedeutung" (p. 162). Hierauf giebt Fries näher die Grundsätze dieser beiden an (p. 163—166).

**) Pag. 179 fg. geht Fries die Momente, welche sich zur Unter-

Pag. 200—202. Ueber Leidenschaft, Tugend, Laster — seichtes Geschwätz. *)

---

scheidung der Tugend- und Rechtslehre darbieten, durch. Es sind nach ihm folgende: 1) Innere und äussere That. 2) Legalität und Moralität. 3) Recht und Verbindlichkeit. 4) Innere und äussere Gesetzgebung. Alle vier verwirft Fries als unzureichend und schließt dann (p. 183) mit seiner Unterscheidung, wie folgt: „Den wahren Unterschied beider Lehren finden wir nur in dem Unterschied der Sittenlehre und Politik; indem wir entweder das Leben des Einzelnen oder das Ganze der menschlichen Gesellschaft den Endzwecken menschlicher Handlungen unterwerfen, wo sich dann die allgemeine Pflichtenlehre das eine Mal in der Tugendlehre auf die Sitten des Einzelnen, das andere Mal in der Rechtslehre auf die Gesetze der Staaten anwenden wird."

*) Fries erklärt p. 200 den Streit über die Leidenschaften, wonach die Einen sie als Laster verwerfen, die Andern ihnen Lobreden halten, für einen bloßen Wortstreit. Bei der Kantischen Bestimmung handele es sich bloß um das Quantitative der Heftigkeit der Leidenschaft, hingegen auf das Qualitative, ob sie etwa zur Menschenliebe oder zur Schadenfreude gehört, komme es ihr nicht an, die Andern hingegen sprechen gerade nur von diesem Qualitativen, „und da müssen wir ihnen Recht geben, daß hier die Gewalt einer Neigung, die ein ganzes Leben beherrscht, oft mit der Tugend gar nicht streitet, daß sie sogar eine edle Eigenschaft des Charakters werden kann." Treffe die Leidenschaft eine nützliche Neigung, so habe man gemeinhin nichts gegen sie einzuwenden; ist es hingegen eine schädliche Neigung, so erheben sich die gegnerischen Stimmen. „Wir meinen aber, daß ebensowohl wie der philosophische Charakter, oder der verliebte Charakter, dessen Farbe Petrarka seinem Leben andichtete, auch der herrschsüchtige grosser Helden und Regenten, ja sogar der habsüchtige thätiger Kaufleute und Fabrikanten nichts gegen sich einwenden lasse, als Einseitigkeit der Geistesbildung; welche Einwendung aber nichts gilt, indem Pflicht wohl allgemein für jedermann spricht, das Gesetz der Bildung hingegen für jeden Einzelnen ein anderes ist, indem die Weisheit für jedes individuelle Leben eine andere Handelsweise fordert. Aus gleichem Grunde werden wir sogar Neid, Undank, Schadenfreude, Haß und Rachbegierde aus dem Register der Laster streichen müssen, denn alles dieses sind nur Neigungen, welche den einzelnen Menschen natürlich und unvermeidlich treffen können, und erst mittelbar mit der Pflicht in Berührung kommen, eben indem sie den Charakter überwältigen; auch ihre Heftigkeit streitet unmittelbar nur mit dem Edeln und der Schönheit der Seele, aber nicht mit den allgemeinen und nothwendigen Anforderungen der Pflicht" (p. 201, 202).

Pag. 206. Drei Tugendpflichten: Ehre, Gerechtigkeit, Religion. Unendlich seicht! *)

Pag. 270—271. Nach der hier wiederholten Kantischen Erklärung des Schönen läuft es auf Symmetrie hinaus. **)

Der magere Grundgedanke von Friesens Vernunftkritik ist folgender: „Wir haben feste Ueberzeugung von der Realität der Aussenwelt, und doch ist unsere Anschauung ganz subjektiv, d. h. wir können nie unsere Vorstellungen mit den Gegenständen derselben zusammenhalten und vergleichen: dennoch haben wir den festen Glauben, daß eine reale Aussenwelt unseren Vorstellungen zum Grunde liegt, obgleich wir sogar einsehen, daß die Dinge an sich in unseren Vorstellungen nur erscheinen, nicht aber unverfälscht durch die Form des Vorstellens durchgehn. — Ebenso fest wie unsere Ueberzeugung von der Realität der Aussenwelt, ist die von der Realität unserer individuellen unsterblichen Seele, deren Freiheit, und dem lieben Gott Schöpfer: aber auch diese unsere Ueberzeugung ist bloß subjektiv, sie wird jedoch durch jene erste, die Anschauung der Aussenwelt, die auch nur subjektiv ist, zu Ehren gebracht: und auch hier haben wir als Ueberzeugungsgrund den festen Vernunftglauben, daß jenen

---

*) Fries sagt p. 206: „Im zweiten Kapitel der philosophischen Tugendlehre muß die Frage seyn nach Ausbildung der Ueberzeugung von dem, was dem Gehalte nach die sittlichen Gebote fordern. Hier nennen wir Tugend Das, was auch Tugendpflicht genannt werden kann, und dann lassen sich der Tugendpflichten mehrere angeben, nämlich drei: Ehre, Gerechtigkeit und Religion."

**) Fries sagt p. 270: „Schönheit fordert Harmonie und Einheit der Form, nicht nach einer gegebenen Regel, sondern so, daß sich die freie Gesetzmässigkeit erst der Beurtheilung anbietet, sie fordert in dem Reichthum gegebener Anschauungen Harmonie der Formen, wie sich dies im Gesetze des Rhythmus und schöner Kontouren am einfachsten anschaulich darstellt." „Es giebt ein allgemeines Gesetz der Schönheit für Rhythmus und Kontouren, welches erstlich lebendige, mannigfaltige Anschauung, Reichthum und Fülle fordert und dann Vereinigung der Form zu einer freien Einheit der Gestalt oder des Spiels" (p. 271).

unſeren Vernunft-Ideen auch Gegenſtände zum Grunde liegen, die freilich ſelbſt von unſern Ideen derſelben ſehr verſchieden ſeyn können."

So werden alſo jene Ideen der Vernunft, die Kant ſo mühſam und gewaltig zu Boden geſchlagen, ohne weiteres als angeborene Ideen eingeführt, mittelſt der Behauptung, ſie wären eben nur ſo ſubjektiv wie die Anſchauung der Auſſenwelt.

III.

Aphorismen und Fragmente.

1. Ueber Philoſophie im Allgemeinen und ihr Verhältniß zur Theologie, Wiſſenſchaft, Kunſt und Geſchichte.

Vielen Menſchen ſind die Philoſophen läſtige Nachtſchwärmer, die ſie im Schlafe ſtören.

Ein Dichter iſt man nicht ohne einen gewiſſen Hang zur Verſtellung und Falſchheit; hingegen ein Philoſoph nicht ohne einen gerade entgegengeſetzten Hang. Dies iſt wohl eine Fundamentaldifferenz beider Geiſtesrichtungen, die den Philoſophen höher ſtellt, wie er denn auch wirklich höher ſteht und ſeltener iſt.

Wem nicht zu Zeiten die Menſchen und alle Dinge wie bloſſe Phantome oder Schattenbilder vorkommen, der hat keine Anlage zur Philoſophie: denn Jenes entſteht aus dem Kontraſt der einzelnen Dinge mit der Idee, deren Erſcheinung ſie ſind. Und die Idee iſt nur für das höher geſteigerte Bewußtſeyn zugänglich.

Die Narren, welche heut zu Tage philoſophiſche Schriften abfaſſen, haben zur innerſten feſten Ueberzeugung, die ſie gar nicht einmal in Frage ziehn, dieſe, daß der letzte Zweck und das Ziel aller Spekulation ſei — Erkenntniß Gottes; während er

nichts anderes ist, als Erkenntniß seines eigenen Selbst; wie sie schon hätten am Tempel zu Delphi lesen, oder wenigstens von Kant lernen können: aber der hat eigentlich so wenig Einfluß auf sie, als ob er 100 Jahre nach ihnen lebte.

Was die Philosophaster unserer Tage „Vernunft" nennen, ist ein von ihnen bloß erträumter metaphysischer Instinkt.

In diesem Jahrhundert ist der Glanz und daher die Präponderanz der Naturwissenschaften, wie auch die Allgemeinheit ihrer Verbreitung so mächtig, daß kein philosophisches System zu einer dauernden Herrschaft gelangen kann, wenn es nicht sich an die Naturwissenschaften anschließt und in stätigem Zusammenhange mit ihnen steht. Sonst kann es sich nicht behaupten.

Wer irgend ein philosophisches Problem erklären soll, ohne ein System der gesammten Philosophie aufzustellen, giebt nothwendig nur ein Fragment, indem er abbrechen muß, lange ehe er den größten Theil dessen, was zur Aufhellung desselben beitragen würde, hat sagen können.

Als deutsches Wort für Philosophie scheint mir passend Ueberzeugungslehre, im Gegensatz von Glaubenslehre, welches die Religion ist. Diese hat nämlich mit der Philosophie dasselbe Thema, nämlich die letzte Rechenschaft zu geben von der Welt überhaupt. Das sie Unterscheidende ist bloß dieses, daß die Philosophie Ueberzeugung zu wirken sucht, die Religion hingegen Glauben fordert, welche Forderung sie durch Androhung ewiger und bisweilen auch zeitlicher Uebel zu unterstützen sucht: dagegen das Aergste was die Philosophie thut, wenn es ihr mißlingt zu überzeugen, ist, daß sie entfernt zu verstehn giebt, es stände bei den zu Ueberzeugenden einige Dummheit im Wege. Daraus sieht man, daß die Philosophie sowohl in Hinsicht auf

Gutmüthigkeit als auf Ehrlichkeit einen Vergleich mit der Religion nicht zu ſcheuen hat.

Der Anfang der Theologie iſt die Furcht, wie Hume richtig zeigt. (Den berühmten Satz: Primus in orbe Deos fecit timor hat am gründlichſten Hume ausgeführt in ſeiner Nat. hist. of relig. und in ſeinen Dialogues.) Daher es, wenn die Menſchen glücklich wären, nie zur Theologie käme. Aber der Anfang der Philoſophie iſt ein ganz anderer, nämlich ein reines zweckloſes Beſinnen, und ſogar in einer Welt ohne Leiden und ohne Tod würde es in einem genialen Kopf dazu kommen. Aber etwas dem Intellekt Natürliches iſt ſie darum keineswegs, ſondern etwas, dazu es nur durch ein monstrum per excessum, genannt Genie, kommt.

Beim Philoſophiren wird der Intellekt angewandt auf etwas, dazu er gar nicht gemacht und berechnet iſt, nämlich das Daſeyn überhaupt und an ſich. Sein erſter Verſuch iſt nun natürlich, die Geſetze der Erſcheinung (die ihm eigenthümlich ſind) anzuwenden auf das Daſeyn überhaupt, alſo das Daſeyn an ſich zu konſtruiren nach Geſetzen der bloſſen Erſcheinung, z. B. Anfang, Ende, Urſache, Zweck des Daſeyns überhaupt zu ſuchen. (Das iſt aber ſo unzulänglich, als es wäre, mit bloſſen geometriſchen Flächenmaaßen den Kubikinhalt zu erſchöpfen.) Daher iſt jede Philoſophie zuerſt Dogmatismus. Nach deren Mißlingen und nach dem Darthun dieſes Mißlingens, welches der Skepticismus iſt, tritt ſpät ein die Erkenntniß, daß die Formen der Erſcheinung gar nicht taugen, das Daſeyn ſelbſt, deſſen bloſſe Oberfläche gleichſam die Erſcheinung iſt, zu konſtruiren: dies iſt die Kritik der reinen Vernunft. Dann bleibt nichts übrig, als die Nachweiſung der Erſcheinung als ſolcher, mit ſammt ihren Geſetzen, ſodann die Nachweiſung des Dinges an ſich an dem Punkte, wo es in die Erſcheinung tritt und alſo und in ſofern erkennbar wird, und endlich die Deutung der geſammten Erſcheinung in Beziehung auf dieſen Punkt und dadurch auf das Ding an ſich: das iſt die Darſtellung der Welt als Wille und Vorſtellung.

Das Ende und Ziel alles Wissens ist, daß der Intellekt alle Aeusserungen des Willens nicht nur in die anschauliche (denn dahin kommen sie von selbst), sondern auch in die abstrakte Erkenntniß aufgenommen habe; — also daß Alles, was im Willen ist, auch im Begriff sei. Dahin streben alle ächte, d. i. unbefangene Reflexionen und alle Wissenschaften.

Das vollendete System des Kriticismus wird die wahre und letzte Philosophie seyn.

Wenn ich mich besinne; — so ist es der Weltgeist, der zur Besinnung kommen will, die Natur, die sich selbst erkennen und ergründen will. Es sind nicht Gedanken eines andern Geistes, denen ich auf die Spur kommen will: sondern das was ist will ich zu einem Erkannten, Gedachten umwandeln, was es außerdem nicht ist, noch wird.

Die Freude, das Allgemeine und Wesentliche der Welt, von irgend einer Seite, unmittelbar und anschaulich, richtig und scharf aufzufassen ist so groß, daß Der, dem sie wird, alle andern Zwecke vergißt, Alles stehn und liegen läßt, um durch Aufzeichnung des Resultats solcher Erkenntniß in bloßen abstrakten Begriffen, wenigstens eine trockene farblose Mumie von ihr, oder auch einen groben Abdruck derselben aufzubewahren, zunächst für sich und nach Gelegenheit für Andere, falls welche dergleichen zu schätzen wissen sollten.

Die Philosophie ist nicht das Werk eines vernünftigen Kopfes, der mit dem aufrichtigsten Vorsatz sich hinsetzt, alle seine Hauptbegriffe vornimmt und aneinanderhält, um zu versuchen, wie und wo sie wohl am besten zusammenpassen; sondern das Werk eines hochbegabten Intellekts, den sein Wille (sein Herr) frei läßt, nach eigenem Gutdünken zu wandeln, wie man in einem verschlossenen Garten ein Kind frei läßt, weil es weder Schaden

nehmen, noch ſich verirren kann. Nun faßt er auf was das Objekt von Außen darbietet und die Stunde von Innen geſtattet, fixirt das Geſchaute zum Gedachten und legt das Reſultat in Worten nieder, unbekümmert, wie Jegliches zum Uebrigen paßt, wenn es nur wahr iſt, weil eine Wahrheit die andere nie umſtoßen kann und aus dem Verein aller die Hauptwahrheit erwachſen wird.

Alle Wiſſenſchaft iſt nicht zufällig (d. h. ihrem dermaligen Stande nach), ſondern weſentlich (d. h. immer und ewig) ungenügend. Denn wenn die Phyſik auch zur Vollendung gediehen wäre, d. h. wenn ich auch jedes Phänomen aus einem andern zu erklären wüßte; ſo bliebe damit doch die ganze Reihe der Phänomene unerklärt, d. h. das Phänomen überhaupt bliebe ein Räthſel.

Eine letzte Urſache giebt es bloß für die Vernunft, nicht aber für den Verſtand, d. h. eine letzte Urſache iſt die Vorſtellung einer ſelbſt unmöglichen Vorſtellung, d. h. ich kann den abſtrakten Begriff einer letzten Urſache haben, denn ſonſt ſpräche ich ihn nicht aus; nicht aber kann ich mir anſchaulich vorſtellen ein Objekt, bei dem es mir gar nicht einfiele, ſeine Ableitung von einem andern zu ſuchen.

So arm und dürftig iſt alle Wiſſenſchaft, und ihr Weg ohne Ziel! — Aber die Philoſophie verläßt ihn und tritt zu den Künſten über. Da wird ſie ſeyn, wie die Künſte alle, reich und allgenugſam. — Seht den Muſiker, wie er im Triumph ſeine Kunſt übt, die ihre Allgenugſamkeit über ihn verbreitet. Bleiben da noch Zweifel und Skrupel zu löſen? Sie ſpricht auf ihre Weiſe die Welt aus und löſet alle Räthſel. Keine Beziehung ohne Ende auf ein Anderes macht hier, wie in der Wiſſenſchaft, Alles zum Bettel. Man begehrt nicht weiter, man hat Alles, man iſt am Ziel; allgenugſam iſt dieſe Kunſt, und die Welt iſt vollſtändig wiederholt und ausgeſprochen in ihr. Auch iſt ſie die erſte, die königlichſte der Künſte ..... Doch ſind die Künſte alle in ihrer Art der Allgenugſamkeit theilhaft, die der Kunſt weſentlich iſt, wie ewig unabhelfbare Dürftigkeit der Wiſſenſchaft.

So ſoll alſo auch die Philoſophie allgenugſam werden, herausgehoben aus dem raſtloſen Strohm, der die Wiſſenſchaften trägt, zur feſtſtehenden ruhigen Kunſt. Ausſprechen ſoll ſie was die Welt iſt, nicht mehr nur das Material betrachten, auf dem ſie abgebildet iſt.

Seyn kann man nur Eines unter unendlich Vielen und einen begränzten Abſchnitt einer unendlichen Zeit hindurch; alſo nur ein unendlich Geringes kann man ſeyn.

Erkennen aber kann man Alles.*)

Jeder Geiſt, d. h. jedes Erkennende, iſt nothwendig endlich, d. h. iſt in der Zeit, hat Anfang und Ende: denn er iſt nur als Eigenſchaft eines thieriſchen, folglich vergänglichen Weſens denkbar. Faßt er aber die Ideen der Welt vollſtändig auf, ſo iſt in dieſer Erkenntniß Alles enthalten, was eine unendliche Zeit hindurch ſeyn kann, und ſein Daſeyn erhält ſonach ein Aequivalent eines unendlichen Daſeyns. — Dieſes Erkennende, dieſer Geiſt, deſſen Exiſtenz nur eine Spanne Zeit füllt, hat durch die Vollſtändigkeit ſeiner Erkenntniß der Ideen und des Weſens der Welt Alles erſchöpft, was per secula seculorum je ſeyn kann und wird: denn alles Dieſes iſt virtualiter enthalten im klaren und ausgefüllten Bewußtſeyn dieſes Geiſtes.

Alles was dem Willen zum Leben überhaupt werden kann, iſt Daſeyn in der Zeit: jener Geiſt iſt die höchſte Blüte der Erſcheinung des Willens: er befaßt alſo, in den Gränzen eines endlichen Daſeyns, die ganze Erfüllung, die der Wille eine endloſe Zeit hindurch erhält.

Darum iſt ein ſolcher Geiſt (das Genie) dämoniſch, ein übermenſchliches Weſen, und als ſolches kündigen ihn die Denkmale ſeiner Erkenntniß an, die er zurückließ.

Man denke ſich das ganze menſchliche Wiſſen als einen vielzweigichten Baum, doch ſo, daß vom Stamm wenige Zweige

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", I, §. 19 (S. 118 der 2. Aufl.; S. 125 der 3. Aufl.). Der Herausg.

ausgehn, von welchen aus, durch allmälige Veräſtelung, ſich unzählige, zuletzt ganz kleine Zweige verbreiten. — Der Bearbeiter einer ſpeciellen Wiſſenſchaft iſt bemüht, zwei der letzten und kleinſten Zweige zuſammenzubringen; was nicht ſchwer hält, da ſie ſehr nahe beiſammen ſtehen. — Der Philoſoph hingegen trachtet die unmittelbar vom Stamm ausgehenden Hauptäſte in Verbindung zu ſetzen. Daher wird er nicht Experimente machen mit Laugenſalzen und Säuren, oder mühſame Nachforſchungen anſtellen, um auszumachen, ob es wirklich nur ſieben Könige in Rom gegeben, oder die Gleichung des Diameters gegen die Peripherie noch um einige Dezimalſtellen weiter rechnen: ſondern er wird das Leben im Ganzen und Großen betrachten, deſſen Haupt- und Grundzüge, die ſich eben auch in der alltäglichen Erfahrung hervorthun, richtig und vollſtändig aufzufaſſen ſuchen. *)

Eine Wiſſenſchaft kann Jeder erlernen, wenn auch der Eine mit mehr, der Andere mit weniger Mühe. Aber von der Kunſt erhält Jeder nur ſoviel, als er, nur unentwickelt, mitbringt. Was helfen einem Unmuſikaliſchen Mozart'ſche Opern? Was ſehn die Meiſten an der Raſael'ſchen Madonna? Und wie Viele ſchätzen Göthe's Fauſt nicht bloß auf Autorität? — Denn die Kunſt hat es nicht, wie die Wiſſenſchaft, bloß mit der Vernunft zu thun, ſondern mit dem innerſten Weſen des Menſchen, und da gilt Jeder nur ſo viel, als er wirklich iſt. Eben dies nun wird der Fall ſeyn mit meiner Philoſophie; denn ſie wird eben Philoſophie als Kunſt ſeyn. **) Jeder wird davon genau nur ſo viel verſtehen, als er ſelbſt werth iſt: im Ganzen wird ſie daher Wenigen wirklich gefallen, und wird paucorum hominum ſeyn, was ein großer Lobſpruch iſt. Freilich wird den Meiſten dieſe Philoſophie als Kunſt ſehr ungelegen ſeyn. Allein ich dächte, wir könnten ſchon hiſtoriſch aus dem Mißlingen aller Philoſophie als Wiſſenſchaft, d. h. nach dem Satz vom Grunde,

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Kap. 12 (Seite 128 f. der 2. Aufl.; S. 141 der 3. Aufl.) und Parerga, II, §. 34. Der Herausg.

**) Dies iſt 1814 zu Dresden geſchrieben. Der Herausg.

verſucht ſeit 3000 Jahren, wohl abnehmen, daß auf dieſem Wege ſie nicht zu erreichen iſt. Wer weiter nichts kann, als den Zuſammenhang der Vorſtellungen auffinden, d. h. Gründe und Folgen verknüpfen, der mag ein großer Gelehrter werden, aber ſo wenig ein Philoſoph, als ein Maler, oder ein Poet oder Muſiker. Denn dieſe Alle müſſen die Dinge an ſich, die platoniſchen Ideen, erkennen, der Gelehrte bloß die Erſcheinung, d. h. eigentlich den Satz vom Grunde, denn die Erſcheinung iſt durch und durch nichts Anderes. Vollkommen beſtätigen alſo wird ſich Platon's Ausſpruch: το πληθος φιλοσοφον ειναι αδυνατον.

Die Wiſſenſchaften ſind die Betrachtung der Dinge nach ihren Beziehungen, gemäß den vier Geſtaltungen des Satzes vom Grunde, deren ja in jeder Wiſſenſchaft eine beſonders vorherrſcht: das Objekt der Wiſſenſchaften iſt alſo eben das Warum, Weswegen, Wann, Wo u. ſ. w. — Was aber nach Abzug dieſes von den Dingen übrig bleibt, das iſt die platoniſche Idee, das iſt der Gegenſtand aller Kunſt. So iſt alſo jedes Objekt einem Theile nach Objekt der Wiſſenſchaft, dem andern nach Objekt der Kunſt, und beide thun ſich niemals Eintrag. — Da ich erwieſen habe, daß die wahre Philoſophie ſich bloß mit den Ideen beſchäftigt, ſo finden wir auch hier den Beweis, daß ſie Kunſt ſei und nicht Wiſſenſchaft.

Wenn auch einſt die Philoſophie zur höchſten Vollendung gediehen ſeyn wird, ſo wird ſie doch nie, bei der Erkenntniß des Weſens der Welt, die anderen Künſte entbehrlich machen; vielmehr wird ſie ihrer ſtets als eines nothwendigen Kommentars bedürfen. Umgekehrt iſt auch ſie der Kommentar der übrigen Künſte, aber nur für die Vernunft, als abſtrakter Ausdruck des Inhalts aller andern Künſte, und ſonach des Weſens der Welt.

Sofern die Philosophie nicht Erkenntniß nach dem Satz vom Grund ist, sondern Erkenntniß der Ideen, ist sie allerdings der Kunst beizuzählen: allein sie stellt die Idee nicht, wie die andern Künste, als Idee, d. h. intuitiv dar, sondern in abstracto. Da nun alles Niederlegen in Begriffen ein Wissen ist, so ist sie in sofern doch eine Wissenschaft: eigentlich ist sie ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr Etwas, das beide vereinigt.

Wäre die Philosophie Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde, d. h. Erkenntniß einer Nothwendigkeit der Folge aus dem Grunde, dann wäre sie, einmal gefunden, für Jeden ohne Unterschied da und Jedem erreichbar, der sich nur Mühe und Zeit nicht verdrießen liesse. Wer könnte aber wohl je im Ernste glauben, daß die Erkenntniß, gegen welche jede andere von unendlich kleinem Werth ist, so ohne Unterschied der Person besitzbar wäre, während die Madonna Raphaels, der Don Juan Mozarts, der Hamlet Shakespears und der Faust Göthe's für Jeden nur nach Maaßgabe seines eigenen Werthes da sind; für die Meisten fast gar nicht, die solche Werke nur auf Autorität verehren.

Mit der ächten Philosophie, wenn sie je gefunden würde, könnte es, eben weil sie nur aus der höchsten Steigerung menschlicher Fähigkeiten hervorgehen gekonnt haben müßte, nicht anders seyn.

Werden aus der menschlichen Anschauung überhaupt, wie sie auch sei, Resultate und allgemeine Wahrheiten in abstrakte Begriffe abgezogen; so giebt dies eine Philosophie. Da die Begründung dieser allein in der Anschauung liegt, aus der sie sich gleichsam abgesetzt hat; so muß sie verschieden ausfallen, je nachdem die Anschauung ist, auf die sie sich bezieht. — Hieraus folgt, daß es gar keine für alle Menschen vorhandene und allgemeingültige Philosophie geben kann. Denn der Unterschied im Grade der Intelligenz ist viel zu groß. Die wahre Philosophie, wann sie erscheint, wird nur für Wenige, für Köpfe erster Gattung wirklich gültig seyn; gleichviel ob die Anderen ihr auf Auto-

rität huldigen oder nicht, wozu sie aus Gefühl ihrer Unfähigkeit zu solcher stets bereit sind. Neben ihr wird es immer noch andere Philosophien für die zweite, dritte, vierte Klasse geben müssen, wovon die für die untern Klassen meistens im Gewande absoluter Autorität, d. h. als Religionen, erscheinen. — In Indien, dem Vaterlande der Metaphysik, ist es auch nicht anders. Es kann nicht eine Philosophie für Alle geben, wie es eine Mathematik, eine Physik für Alle giebt. Denn die Philosophie nimmt alle Kräfte des Geistes und den höchsten Schwung, the utmost stretch, derselben in Anspruch und da thut sich denn die diversitas captus hominum zu sehr hervor. Es ist das Resultat der Arbeit sämmtlicher Geisteskräfte, welches die Philosophie zu Tage fördert, und das fällt zu verschieden aus. Zur Mathematik, Physik u. dergl. hat auch Einer mehr Anlage als der Andere und kommt deshalb weiter; aber wenigstens die Elemente und die ganze Art der Erkenntniß ist hier Jedem erreichbar. Nicht so in der Philosophie: hier ist für verschiedene Klassen von Menschen eine von Grund aus verschiedene Philosophie nöthig, und die höchste ist natürlich für die Wenigsten. Man kann sich davon überzeugen beim bloßen Anblick der Physiognomie mancher Menschen, indem man selbiger gegenüber an die höchsten Wahrheiten denkt. Offenbar sind diese nicht für die große Mehrzahl, sondern für diese ist irgend ein recht faßliches, in guter Beziehung zur Moral stehendes Dogma, sei es in Form der Religion, sei es in der der Philosophie, das einzig rechte, wie für den Papageno der Weisheitstempel nicht ist. Daraus folgt dann ferner, daß die ächte Philosophie nicht geeignet ist, vom Katheder als für Alle gemacht gelehrt zu werden. Sondern von außerordentlichen Geistern für außerordentliche Geister gemacht, muß sie, in Schriften aufbewahrt, Jedem, der sie sucht und bedarf, zugänglich seyn; den Uebrigen bleibt sie ein verschlossenes Buch. Doch können die Religionen mehr oder minder ihr angepaßt seyn, wie die der Hindu und Buddhisten.

Daß dieselbe Philosophie für Narren und Weise taugen solle, ist eine unbillige Forderung, angesehen, daß die intellektuelle Ver-

ſchiedenheit der Menſchen ſo groß iſt, wie die moraliſche, und Das will viel ſagen.*)

Dem Philoſophen ſo wenig als dem Dichter darf die Moral über die Wahrheit gehen.

Platon hat in der Geringſchätzung und Verwerfung der Poeſie dem Irrthum den Tribut gezahlt, den jeder Sterbliche zollen muß. Er ſagt (Rep. X, p. 608): Παλαια μεν τις διαφορα φιλοσοφια τε και ποιητικη. Das iſt aber nicht wahr. Sie vertragen ſich beide ganz vortrefflich. Sogar iſt die Poeſie eine Stütze und Hülfe der Philoſophie, eine Fundquelle von Beiſpielen, ein Erregungsmittel der Meditation und ein Probierſtein moraliſcher und pſychologiſcher Lehrſätze. Die Poeſie verhält ſich eigentlich zur Philoſophie ſo, wie die Erfahrung ſich zur Wiſſenſchaft verhält. Daſſelbe wahre und innere Weſen der Welt, das uns die Poeſie beiſpielsweiſe, an der Darſtellung einzelner Fälle zeigt, lehrt uns die Philoſophie im Ganzen und Allgemeinen kennen. Folglich iſt zwiſchen Poeſie und Philoſophie die ſchönſte Eintracht, ſo wie zwiſchen Erfahrung und Wiſſenſchaft. Ueberhaupt bleibt hinſichtlich auf Poeſie vollkommen wahr, was Göthe im Taſſo ſagt:

Und wer der Dichtkunſt Stimme nicht vernimmt,
Iſt ein Barbar, er ſei auch, wer er ſei.

Die Geſchichte iſt in gewiſſem Sinne der Gegenſatz der Philoſophie. Denn dieſe trachtet nach einem höchſt allgemeinen Wiſſen vom Weſen der Welt, in welchem, wenn es erlangt iſt, alles Einzelne und Beſondere ſchon mitgedacht und mitbeſtimmt iſt, es mag nun in der Erſcheinung ſich ſo oder anders geſtalten:

---

*) Dies ſagt Schopenhauer am Schluſſe ſeiner bekannten Kritik der Anſicht des großen Haufens, daß die einzelnen Willensakte frei ſeien, trotz der entgegengeſetzten Lehre der großen Denker aller Zeiten und auch der ſeinigen.

die Philoſophie iſt ein geſchloſſenes Wiſſen, die Thatſachen können nichts hinzuthun. Hingegen iſt die Geſchichte durchaus nie geſchloſſen noch vollſtändig: ſie iſt ein unaufhörliches Anhäufen von Thatſachen, die alle einzeln und für ſich betrachtet werden, ſo identiſch auch das innere Weſen derſelben ſeyn mag. Wegen dieſes Gegenſatzes zwiſchen Philoſophie und Geſchichte haben Philoſophen und Hiſtoriker nie einander hochgeſchätzt. Schon Platon perſifflirt oft das hiſtoriſche Wiſſen, das er Archäologie nennt, und worin beſonders die Sophiſten ſich hervorthaten. Inzwiſchen war Hume Hiſtoriker und Philoſoph; auch Leibnitz machte hiſtoriſche Forſchungen. Wenn ein Hiſtoriker ſein Studium für das Mittel zur Erlangung der Weisheit oder der Kenntniß des wahren Weſens der Dinge ausgeben wollte, ſo könnte man ihn fragen: „und wenn ich nun gelebt hätte, ehe alle dieſe Dinge ſich zutrugen, hätte ich dann nothwendig weniger weiſe werden müſſen?“ *)

Der Geſchichte bedürfte es zur Philoſophie, alſo zum Verſtändniß des Weſens des Lebens?! Nur hineinzuſehn braucht man in die Welt, gleichviel wo, aber mit klaren Augen, um das Weſen des Lebens zu erkennen. Noth, Tod und als Köder die Wolluſt — dieſe die Sünde, das Leben die Buſſe: das iſt's überall und in allen zehntauſend kaleidoskopiſch wechſelnden Geſtalten. Am Durchſchnitt erkenne ich den ganzen Marmor und brauche nicht deſſen Adern zu verfolgen: der Durchſchnitt aber zeigt überall Daſſelbe.

---

*) Vergl. über den Werth der Geſchichte „Welt als Wille und Vorſtellung“, II, Kap. 38 und „Parerga“, II, 2. Aufl., §. 238 (1. Aufl., §. 233), auch meine Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn“ u. ſ. w., S. 301 f.

2. Zur Geſchichte der Philoſophie.

Fragment einer Ueberſicht des Entwicklungsganges der Geſchichte der Philoſophie.*)

Nach Archelaos, dem Schüler des Anaxagoras, ſehen wir die Philoſophie den Weg der Naturbetrachtung plötzlich verlaſſen, welches allein von der Individualität des Sokrates herrührt, der eine einſeitige Neigung für ethiſche Betrachtungen hatte, die freilich an ſich ein viel intereſſanterer und würdigerer Gegenſtand der Betrachtung ſind, als die blindwirkenden Kräfte der Natur. Allein die Philoſophie iſt ein Ganzes, wie das Univerſum ein Ganzes iſt, und ſo wenig man das Objekt ganz verſtehen und ergründen wird, wenn man das Subjekt überſpringt, wie die Jonier thaten, ſo wenig wird man das Subjekt, des Menſchen Wollen und das Erkennen, welches das Wollen leitet, ganz und gar verſtehen, wenn man das Objekt, das Ganze der Welt und ihr inneres Weſen, auſſer Acht gelaſſen hat. — Wir wiſſen zwar vom Leben des Sokrates ziemlich viel, von ſeinen Meinungen und Lehren aber äuſſerſt wenig. Aus der Vortrefflichkeit ſeines Lebenslaufes, aus ſeinem großen Anſehen bei den Edelſten ſeiner Zeitgenoſſen, aus den ausgezeichneten Philoſophen, die aus ſeiner

*) Dieſes Fragment iſt aus Schopenhauers Vorleſungen genommen. Es lag in dieſen der „Einleitung in das Studium der Philoſophie" bei, die ich bereits in der Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. ſ. w., S. 739—755 mitgetheilt habe. Es fängt mit den Joniſchen Naturphiloſophen an und bricht bei Spinoza ab. Das über die Joniſchen Naturphiloſophen Geſagte habe ich hier, als nur Allbekanntes enthaltend, weggelaſſen. Der Herausg.

Schule hervorgingen und, so höchst verschieden ihre Lehren waren, doch alle ihn als ihren Lehrer anerkannten, aus allem diesen schließen wir auf die Vortrefflichkeit seiner Lehren, die wir eigentlich nicht kennen. Xenophon schildert ihn so platt, wie er nicht gewesen seyn kann, sonst er auch nicht dem Aristophanes Stoff zu den Wolken gegeben hätte: Platon schildert ihn zu phantastisch und braucht überhaupt nur seine Maske, unter welcher er selbst lehrt. So viel scheint indessen ganz gewiß, daß des Sokrates Philosophie hauptsächlich Ethik gewesen.

Ewig beklagenswerth ist es, daß zwei so grosse Männer, wie Pythagoras und Sokrates, nie geschrieben haben. Es bleibt sogar schwer zu begreifen, wie Geister, die das gewöhnliche Menschenmaaß soweit überstiegen, entweder zufrieden seyn konnten, bloß auf ihre Zeitgenossen zu wirken, ohne Einfluß auf die Nachwelt zu suchen, oder daß sie sollten die Fortpflanzung ihrer Lehre genug gesichert geglaubt haben durch den Weg der Schüler, die sie durch mündlichen Unterricht gebildet. Von Pythagoras ist es nicht nur fast ganz gewiß, daß er nicht geschrieben; sondern auch, daß seine esoterische Lehre wie ein Mysterium verschwiegen gehalten wurde, mittelst eines Eides der Geweihten. Oeffentlich hielt er populäre Vorträge ethischen Inhalts an das Volk: aber die eigentlichen Schüler mußten fünf Jahre hindurch mannigfaltige Prüfungen durchgehn. Nur höchst Wenige bestanden diese so, daß sie zum nackten, unverhüllten Unterricht des Pythagoras gelangten (intra velum), die Anderen erhielten diese Lehren nur in symbolischer Einkleidung. — Pythagoras hatte wohl eingesehen, daß die meisten Menschen unfähig sind, diejenige Wahrheit zu fassen, welche den tiefsten Denkern des menschlichen Geschlechts offenbar geworden, daß sie daher jene Lehren mißverstehen und verdrehen, oder hassen und verfolgen, eben weil sie sie nicht verstehen und ihren Aberglauben dadurch gefährdet halten. Darum wollte er durch vielfältige Prüfungen, deren erste physiognomisch war, die Fähigsten, die in seinen Bereich kamen, auslesen und diesen allein das Beste mittheilen, was er wußte: diese sollten nach seinem Tode auf gleiche Weise seine Lehre fortpflanzen an auf gleiche Weise Auserwählte, und so sollte sie stets leben im Geiste der Edelsten. Der Erfolg lehrte, daß das nicht angieng: die Lehre erlosch mit seinen nächsten Schülern, von denen We-

nige zuletzt, als die Sekte völlig zerstreut und verfolgt war, Einiges aufgeschrieben haben sollen, um die Trümmer jener Weisheit zu bewahren. Von solchen Bruchstücken sind einzelne bis auf uns gekommen, aber Alles höchst unzusammenhängend und von unverbürgter Aechtheit. Besser wäre es gewesen, wenn Pythagoras es gemacht hätte, wie Herakleitos, der sein Buch im Tempel der Diana zu Ephesos niederlegte, daß es dort auf würdig es verstehende Leser im Laufe der Jahrhunderte warten sollte.*)

Möge Ihnen je die Muße werden, sich mit dem, was von diesen Denkern der Vorzeit übrig ist, bekannt zu machen. Es ist ein sehr schönes Studium, außerordentlich einflußreich auf die ächte Bildung des Geistes, da man in den Systemen der alten Philosophie gewissermaassen lauter natürliche Entwicklungen des menschlichen Denkens findet, einseitige Richtungen, die einmal konsequent durchgeführt werden mußten, damit man sähe, was dabei herauskäme, so die Hedonik, der Stoicismus, der Cynismus, später der Skepticismus. Auf dem theoretischen Wege aber treten zwei gewaltige Geister einander gegenüber, die man als Repräsentanten zweier grosser und durchgreifender entgegengesetzter Geistesrichtungen im Spekulativen ansehen muß, Platon und Aristoteles. Erst aus meinem spätern Vortrage kann Ihnen verständlich werden, was den Gegensatz derselben am schärfsten bezeichnet. Nämlich Aristoteles geht der Erkenntniß einzig am Leitfaden des Satzes vom Grunde nach, Platon hingegen verläßt diese, um die ganz entgegengesetzte der Idee zu ergreifen. Verständlicher wird es Ihnen seyn, wenn ich sage: Platon folgte mehr der Erkenntnißweise, aus welcher die Werke der schönen Künste jeder Art hervorgehn; Aristoteles hingegen war der eigentliche Vater der Wissenschaften, er stellte sie auf, sonderte ihre Gebiete und wies jeder ihren Weg. — In den meisten Wissenschaften, namentlich in allen, die der Erfahrung bedürfen, ist man seitdem viel weiter gekommen; hingegen die Logik brachte schon Aristoteles zu solcher Vollendung, daß seitdem im Wesentlichen derselben keine grossen Verbesserungen zu machen waren.

---

*) Hierauf folgt im Manuscript eine kurze, nur Bekanntes enthaltende Darstellung der Lehre des Pythagoras, Empedokles und der Eleaten, alsdann das Obige. Der Herausgeber.

Ariſtoteles liebt das Scharfe, Beſtimmte, Subtile, und hielt ſich, ſo viel möglich, auf dem Felde der Erfahrung. Platon hingegen, der eigentlich in die Natur der Dinge viel tiefer eindrang, konnte gerade in den Hauptſachen keinen ſcientifiſchen, ſondern nur einen mythiſchen Vortrag ſeiner Gedanken finden. Gerade dieſer Vortrag aber ſcheint dem Ariſtoteles unzugänglich geweſen zu ſeyn; bei aller Schärfe gieng ihm die Tiefe ab, und es iſt verdrießlich zu ſehn, wie er das Hauptdogma ſeines groſſen Lehrers, die Ideenlehre, mit trivialen Gründen angreift und eben zeigt, daß er den Sinn davon nicht faſſen konnte. Gerade dieſe Ideenlehre des Platon blieb zu allen Zeiten, bis auf den heutigen Tag, ein Gegenſtand des Nachdenkens, des Forſchens, Zweifelns, der Verehrung, des Spottes, ſo vieler und ſo verſchieden geſinnter Köpfe im Laufe der Jahrhunderte, ein Beweis, daß ſie wichtigen Inhalt und zugleich groſſe Dunkelheit hatte. Sie iſt die Hauptſache in der ganzen Platoniſchen Philoſophie. Wir werden ſie gründlich unterſuchen, an ihrem Ort, im weitern Fortgange unſerer Betrachtung, und da werde ich nachweiſen, daß der eigentliche Sinn derſelben ganz übereinſtimmt mit der Hauptlehre Kants, der Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit: allein bei aller Identität des Inhalts dieſer beiden groſſen Hauptlehren der zwei größten Philoſophen, die es wahrſcheinlich je gegeben hat, iſt der Gedankengang, der Vortrag, die individuelle Sinnesart beider ſo grundverſchieden, daß vor mir Niemand die Identität des innern Sinnes beider Lehren eingeſehen hat. Vielmehr ſuchte man auf ganz andern Wegen Beziehungen, Einheitspunkte zwiſchen Platon und Kant, hielt ſich aber an die Worte, ſtatt in den Sinn und Geiſt zu dringen. Die Erkenntniß dieſer Identität aber iſt von der größten Wichtigkeit, weil eben, da beide Philoſophen auf ſo ganz verſchiedenen Wegen zum ſelben Ziel gelangten, auf ſo grundverſchiedene Weiſe dieſelbe Wahrheit einſehen und mittheilen, die Philoſophie des einen der beſte Kommentar zur Philoſophie des andern iſt. Den Gegenſatz aber, der ſich ſo entſchieden und deutlich zwiſchen Platon und Ariſtoteles ausſprach, ſehn wir nachher im düſtern Mittelalter wieder auftreten im ſonderbaren Streit zwiſchen Realiſten und Nominaliſten.

In den Dialogen, wo er in der Perſon des Sokrates ſpricht, hat Platon die Methode ſeines Lehrers darin beibehalten, daß er

zu keinem entſchiedenen Reſultate geradezu leiten will, ſondern nachdem er die Probleme lange hin und her gewendet, ſie von allen Seiten betrachtet, alle Data zu ihrer möglichen Auflöſung vorgeführt hat, nun die Auflöſung, die Entſcheidung dem Leſer ſelbſt überläßt, ſeiner eigenen Sinnesart gemäß. Vom Platon gilt, was man nach Kants Vorgang fälſchlich auf alle Philoſophen überträgt, daß man von ihm nicht ſowohl die Philoſophie, als das Philoſophiren lernen kann. Er iſt die wahre Schule des Philoſophen, an ihm entwickeln ſich philoſophiſche Kräfte, wo ſie vorhanden ſind, am allerbeſten. Daher hat jeder geweſene und wird jeder künftige Philoſoph dem Platon unendlich viel zu danken haben: ſeine Schriften ſind die wahre Denkſchule, jede philoſophiſche Saite des Gemüths wird angeregt und doch nicht durch aufgedrungene Dogmen wieder in Ruheſtand verſetzt, ſondern ihr Thätigkeit und Freiheit gegeben und gelaſſen. Wer daher von Ihnen philoſophiſche Neigung in ſich ſpürt, der leſe anhaltend den Platon: er wird nicht etwan gleich aus ihm fertige Weisheit zum Aufſpeichern nach Hauſe tragen, aber er wird denken lernen und zugleich disputiren lernen (Dialektik), er wird die Nachwirkung eines aufmerkſamen Studiums des Platon in ſeinem ganzen Geiſte ſpüren.

Von den übrigen Sekten, die aus Sokrates' Schule entſprangen, zu reden, würde zu weit führen. Die Ethik der Stoiker werden wir im Zuſammenhang unſerer eigenen Betrachtungen auseinanderſetzen. Nach dieſen vom Sokrates ausgegangenen Philoſophen finden ſich keine originellen, urſprünglichen Denker mehr: an den von ihm ausgegangenen Lehren, Anſichten, Methoden mußte die ganze Nachwelt faſt zwei Jahrtauſende hindurch zehren, nach Abirrungen immer wieder auf dieſelben Wege zurückkommen, in der Römerwelt das von jenen Griechen Gelernte mannigfaltig hin- und herwenden u. ſ. w. So unglaublich groß, ſo weitreichend, ſo kräftig iſt die Wirkung einzelner Köpfe auf die ganze Menſchheit und ſo ſelten ſind wirkliche urſprüngliche Denker, ſo ſelten auch die Umſtände, die ſie zur Reife, zur Ausbildung, zur Wirkſamkeit gelangen laſſen.

Mit dem Eintritt des Chriſtenthums mußte, wie die Weltgeſchichte, ſo auch die Philoſophie eine ganz andere Geſtalt annehmen: letztere gewiß eine ſehr traurige, da ein feſtes, vom

Staat ſanktionirtes, mit der Regierung jedes Staates ganz eng verknüpftes Dogma eben das Feld einnahm, auf welchem die Philoſophie ſich allein bewegt. Alles freie Forſchen mußte nothwendig ganz aufhören. Die Kirchenväter benutzten inzwiſchen aus der Philoſophie der Alten, was eben zu ihren Lehren brauchbar war und paßte: das Uebrige verdammten ſie und ſahen mit Abſcheu auf das blinde Heidenthum.

Im eigentlichen Mittelalter, wo die Kirche den höchſten Gipfel erreichte, und die Geiſtlichkeit die Welt beherrſchte, mußte dieſem entſprechend die Philoſophie am tiefſten ſinken, ja in gewiſſem Sinne, nämlich als freies Forſchen betrachtet, untergehen und ſtatt ihrer ein Zerrbild ihrer ſelbſt, ein Geſpenſt, das bloß Form ohne Subſtanz war, unter ihrem Namen daſtehn: die Scholaſtik. Dieſe gab nie vor, etwas Anderes zu wollen, als die Dienerin der Theologie zu ſein (ancilla theologiae), nämlich ihre Dogmen zu erklären, erläutern, beweiſen u. ſ. f. Der Kirchenglaube herrſchte nicht nur in der Auſſenwelt mit phyſiſcher Macht, ſo daß die leiſeſte Abweichung von ihm ein todeswürdiges Verbrechen war; ſondern er hatte ſich, dadurch, daß alles Denken und Thun ſich nur um ihn drehte, auch wirklich der Geiſter, die ſchon mit dem allererſten Bewußtſeyn ſogleich ihn aufnehmen mußten, dergeſtalt bemächtigt, daß er die Fähigkeit des Denkens gänzlich lähmte, und Jeder, ſelbſt der Gelehrte, die hyperphyſiſchen Dinge, die der Glaube lehrte, für wenigſtens ſo real hielt, als die Auſſenwelt, die er ſah, und wirklich nie dahin kam, nur zu merken, daß die Welt ein ungelöſtes Räthſel iſt, ſondern die früh aufgedrungenen Dogmen ihm galten wie faktiſche Wahrheit, an der zu zweifeln Wahnſinn wäre. Es konnte vor dem lauten, von allen Seiten tönenden Ruf des Glaubens gar Keiner nur zu ſo viel Beſinnung kommen, daß er ſich einmal ernſtlich und ehrlich fragte: wer bin ich? was iſt dieſe Welt? die auf mich gekommen iſt, wie ein Traum, deſſen Anfang ich mir nicht bewußt bin. Wie ſoll aber wer noch nicht einmal das Räthſel vernehmen kann, die Löſung finden? An Erforſchung der Natur war auch nicht zu denken: dergleichen brachte in den Verdacht der Zauberei. Die Geſchichte ſchwieg: die Alten waren meiſt unzugänglich; ihr Studium brachte Gefahr. Ariſtoteles, in ganz ſchlechten und verdrehten ſaraceniſchen Ueber-

ſetzungen wurde geleſen und als übermenſchlich verehrt, eben weil man ihn gar nicht verſtand. Und doch lebten auch damals eben unter den Scholaſtikern Leute von Geiſt und groſſer Denkkraft. Ihr Loos iſt durch ein Gleichniß verſtändlich zu machen: man denke ſich einen lebhaften Menſchen von Kindheit auf in einem Thurme gefangen, ohne Beſchäftigung und Geſellſchaft. Er wird aus den wenigen Gegenſtänden, die ihn umgeben, ſich eine Welt konſtruiren und ſie mit ſeinen Phantaſien bevölkern. So die Scholaſtiker, in ihren Klöſtern eingeſperrt, ohne deutliche Kunde von der Welt, von der Natur, vom Alterthum; allein mit ihrem Glauben und ihrem Ariſtoteles, konſtruirten ſie eine chriſtlich-ariſtoteliſche Metaphyſik. Ihr einziges Bauzeug waren höchſt abſtrakte Begriffe, die weit von aller möglichen Anſchaulichkeit lagen: ens, substantia, forma, materia, essentia, existentia, forma substantialis und forma accidentalis, causa formalis, materialis, efficiens und finalis, haecceitas, quidditas, quantitas, etc. Dagegen an Realkenntniß fehlte es ganz: der Kirchenglaube vertrat die Stelle der wirklichen Welt, der Erfahrungswelt. Und ſo, wie die Alten und heute wir über dieſe wirkliche, in der Erfahrung daliegende Welt philoſophiren, ſo philoſophirten die Scholaſtiker nur über den Kirchenglauben. Dieſen erklärten ſie, nicht die Welt. Wie ſehr ihnen alle Kunde von dieſer abgieng, ſpricht ſich höchſt naiv darin aus, daß ſie alle ihre Beiſpiele gleich von hyperphyſiſchen Dingen nahmen, z. B. ſo: sit aliqua substantia, e. c. Deus, Angelus; denn dergleichen liegt ihnen immer viel näher, als die Erfahrungswelt.

Am Leitfaden der unverſtandenen und in ihrer gänzlichen Verſtümmelung unverſtändlichen Ariſtoteliſchen Metaphyſik wurde nun aus ſolchen abſtrakten Begriffen und ihrer Entwickelung eine Philoſophie gemacht, die aber in allen Stücken mit dem beſtehenden und wunderlich zuſammengekommenen Kirchenglauben harmoniren mußte. Der rege, thätige Geiſt, bei unausgefüllter Muſſe, nahm vor was er allein hatte, jene Abſtrakta, ordnete, ſpaltete, vereinigte Begriffe, warf ſie hin und her und entfaltete ſelbſt bei dieſem unfruchtbaren Geſchäft oft bewundernswürdige Kräfte, Scharfſinn, Kombinationsgabe, Gründlichkeit, die eines beſſern Stoffes würdig geweſen wären. Selbſt manche wahre und vortreffliche Gedanken, auch in Hinſicht auf den menſchlichen Geiſt

lehrreiche Unterſuchungen ſind in den Scholaſtikern anzutreffen: aber der Zeitverluſt bei den weitläuftigen Schriften jener müſſigen Denker iſt ſo groß, daß man ſich höchſt ſelten an ſie wagt.

Nachdem nun ſchon das Licht der wiederauflebenden klaſſiſchen Litteratur ſeine Strahlen in die Nacht der Scholaſtik geworfen und ihre Nebel zerſtreut, die Geiſter empfänglich für das Beſſere gemacht und zugleich der Kirche eigentlich den erſten Stoß verſetzt hatte, auf den bald ein viel ernſtlicherer folgte, die Reformation: da traten endlich am Ende des 16. Jahrhunderts Männer auf, welche durch Lehre und Beiſpiel zeigten, daß auf die Zeit, worin die Menſchheit ſo tief im Intellektualen geſunken war, daß ſie von ihren eigenen freien Geiſteskräften etwas zu hoffen durchaus nicht wagte, ja für vermeſſen und frevelhaft hielt, und alles Heil und Licht einzig und allein, theils von der Offenbarung, theils von den Schriften der Alten, den Denkmalen eines edlern und ſtärkern Geſchlechts hoffte; — daß, ſage ich, auf dieſe Zeiten dennoch wieder andere folgen könnten, in denen die Menſchheit aus dem Zuſtande der Unmündigkeit heraustreten und wieder die eigenen Kräfte gebrauchen, auf eigenen Beinen ſtehen könnte. Schon Cardanus gab ein Beiſpiel des eigenen Forſchens in der Natur und des eigenen Denkens über das Leben. Beſonders aber trat Bako von Verulam auf und reformirte den ganzen Geiſt der Wiſſenſchaften. Statt des Weges, den die ganze Scholaſtik und zum Theil ſelbſt die Alten gegangen waren, vom Allgemeinen zum Beſondern, vom Abſtrakten zum Anſchaulichen, welches der Weg des Syllogismus iſt, ſtellte er als den allein rechten den umgekehrten Weg dar, den vom Beſondern zum Allgemeinen, vom Anſchaulichen zum Abſtrakten, vom Fall zur Regel, den Weg der Induktion, die allein ausgehen kann von der Erfahrung. — Er hatte es nicht auf ſpekulative Philoſophie abgeſehen, ſondern auf empiriſches Wiſſen, beſonders auf Naturwiſſenſchaft. Alle die groſſen Fortſchritte dieſer in den letzten 200 Jahren, vermöge welcher unſere Zeit auf alle früheren wie auf Kinder herabſieht, haben ihren Urſprung, ihren Ausgangspunkt in der Reform Bako's; dieſe freilich aber war durch den Geiſt der Zeit herbeigeführt. Was Luther in der Kirche, iſt Bako in der Naturwiſſenſchaft. In der Philoſophie ward er, obgleich er ſelbſt nicht ſpekulirte, noch weniger ein Syſtem ſchuf, Anlaß und indirekter Urheber

des eigentlichen Empirismus, der ſich ſchon ganz deutlich aus-ſprach in ſeinem jüngern Zeitgenoſſen Hobbes, und endlich ganz vollendet ſich hervorthat in Locke, deſſen Syſtem eine noth-wendige Stufe zu ſeyn ſcheint, auf der der menſchliche Geiſt ein-mal ſtehen mußte. In England herrſcht Locke eigentlich noch jetzt. Bako veranlaßte auch die Stiftung der Königlichen Geſell-ſchaft der Wiſſenſchaften in London. Und wie er vom Spekuliren zum Experimentiren leitete und mehr die Naturwiſſenſchaft als die Philoſophie hob; ſo iſt es noch ganz in Bako's Geiſt, daß man in England unter natural philosophy Experimental-Phyſik und unter philosophical transactions die unphiloſophiſcheſte aller Sammlungen, nämlich reine Erzählungen ſehr ſchätz-barer Erfahrungen verſteht.

Ueberhaupt können wir ſeit dem Anfange des 17. Jahr-hunderts in Europa zwei verſchiedene philoſophiſche Stämme unterſcheiden, den engliſchen und den franzöſiſch-teutſchen. Ob-gleich ſie auf einander wechſelſeitig einwirkten, ſo ſind ſie eigent-lich doch getrennt und verſchieden und gehen jeder für ſich. Den engliſchen bilden Bako, Hobbes, Locke, Hume, deren Lehren durchaus in Zuſammenhang ſtehen und im ſelben Geiſte ſind, wiewohl Hume als Skeptiker die Negative hält. Den franzöſiſch-teutſchen Stamm bilden Carteſius, Malebranche, Leibnitz, Wolff. — Eigentlich ganz unabhängig von beiden Stämmen, dem Geiſte nach, wiewohl unter dem Einfluß ihrer Form, ſtehen zwei Män-ner am Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts, in de-nen unſtreitig viel gröſſerer philoſophiſcher Tiefſinn, Ernſt und Kraft lebte, als in allen jenen: Jord. Brunus und Bened. Spinoza. Sie gehören nicht ihrem Jahrhundert, noch ihrem Welttheil an, die dem Einen mit dem Tode, dem Andern mit Verfolgung und Schimpf lohnten, und denen ſie immer fremd blieben. Ihre Geiſtesheimath war Hindoſtan, dort waren und ſind ähnliche Anſichten zu Hauſe. Man könnte im Scherz ſagen, ſie wären Brahminenſeelen, zur Strafe ihrer Vergehungen in europäiſche Leiber inkarnirt, geweſen. Sie haben keine Sekte geſtiftet und eigentlich nicht auf den Geiſt ihrer Zeit, noch auf den Gang der Philoſophie unmittelbar eingewirkt. Die Zeit war nicht reif für ſie: ihnen ſollte erſt viel ſpäter, erſt im 19. Jahr-hundert, die gebührende Ehre werden. Beide, ſowohl Bruno,

als Spinoza, waren erfüllt und durchdrungen von dem Gedanken, daß, so mannigfaltig auch die Erscheinungen der Welt seien, es doch ein Wesen sei, welches in ihnen allen erscheine, welches durch sich allein da wäre, sich ungehindert äusserte und ausser welchem es nichts gäbe; daher in ihrer Philosophie Gott als Schöpfer keinen Raum findet, sondern die Welt selbst, weil sie durch sich selbst ist, von ihnen Gott genannt wird. Bruno unterscheidet sehr deutlich das innere Wesen der Welt (die Weltseele) von dessen Erscheinung, die er den Schatten und das Abbild (ombra, simulacro) jenes nennt; er sagt, daß was die Vielheit in den Dingen macht, nicht jenem innern Wesen der Welt zukomme, sondern nur dessen Erscheinung; daß jenes innere Wesen in jedem Dinge der Natur ganz sei, denn es sei untheilbar; endlich daß im Wesen an sich der Welt Möglichkeit und Wirklichkeit dasselbe seien.

Spinoza lehrt im Ganzen dasselbe, er lebte gleich nach dem Bruno; ob er ihn gekannt, ist ungewiß, doch höchst wahrscheinlich. Er hatte weniger Gelehrsamkeit, besonders weniger Kenntniß der alten Litteratur, als Bruno, welches sehr zu bedauern ist; denn er bleibt, was den Vortrag, die Form der Darstellung betrifft, ganz befangen in dem, was die Zeit bot, in den Begriffen der Scholastik, in der Demonstrirmethode, die er mathematisch nennt, im Gange und in den Beweisen des Cartesius, an dessen Philosophie er die seinige unmittelbar knüpft. Er bewegt sich daher mit grosser Mühe in diesem Apparat von Begriffen und Worten, die gemacht waren, ganz andere Dinge auszudrücken, als er zu sagen hatte, und mit denen er stets kämpfen muß. Bruno hatte auch Kenntniß der Natur, die dem Spinoza zu fehlen scheint. Bruno stellt Alles mit italiänischer Lebhaftigkeit dar, in Dialogen, die grosses dramatisches Verdienst haben; Spinoza, der Holländer, bewegt sich schwer und bedächtig in Propositionen, Demonstrationen, Korollarien und Scholien. Indessen lehren Beide ganz dasselbe, sind von derselben Wahrheit, demselben Geist ergriffen, und es ist nicht zu sagen, wer tiefer eingedrungen sei, obwohl Spinoza gründlicher, methodischer, ausführlicher zu Werke geht. Er lehrt besonders, daß das Eine bestehende Wesen zwei Formen seiner Erscheinung habe, Ausdehnung und Denken, worunter er Vorstellen versteht, sah

aber nicht ein, daß die Ausdehnung ſelbſt zur Vorſtellung gehört, daher nicht der Gegenſatz ſeyn kann.

Mit der Ethik ſteht es bei beiden ſehr ſchlecht: Bruno giebt, ſo viel ich gefunden, gar keine. Spinoza giebt eine, gut gemeinte, aber ſehr ſchlechte, da durch die gröbſten, plumpſten Sophismen aus egoiſtiſchen Principien reine Moral abgeleitet wird. Wie in der Muſik falſche Töne viel mehr beleidigen, als eine ſchlechte Stimme; ſo in der Philoſophie Inkonſequenzen, falſche Folgerungen mehr, als falſche Principien: Spinoza's Moral vereinigt aber Beides; ſeine einzelnen Sätze über Recht und andere Gegenſtände beleidigen das Gefühl jedes denkenden Menſchen auf's Heftigſte. Sonderbar, daß er ſeine Philoſophie Ethik inſkribirt: man pikirt ſich immer deſſen am meiſten, wozu man am wenigſten Anlage hat. —

Die Philoſophie hat zwei Perioden: die erſte war die, wo ſie, Wiſſenſchaft ſeyn wollend, am Satz vom Grunde fortſchritt und immer fehlte, weil ſie am Leitfaden des Zuſammenhanges der Erſcheinungen Das ſuchte, was nicht Erſcheinung iſt, dem gleich, der eine Gröſſe beſtändig halbirend und wieder halbirend zuletzt keinen Reſt zu behalten hofft; wovon die Unmöglichkeit doch ſchon im leitenden Princip liegt, hier wie dort.

Die zweite Periode der Philoſophie wird die ſeyn, wo ſie, als Kunſt auftretend, nicht den Zuſammenhang der Erſcheinungen, ſondern die Erſcheinung ſelbſt betrachtet, die Platoniſche Idee, und dieſe im Material der Vernunft, in den Begriffen, niederlegt und feſthält.

Nach dem Princip, welches durchaus die erſte Periode karakteriſirt, ſchien die Geſchichte der Philoſophie ohne Ende zu ſeyn. Mit der zweiten Periode möchte aber wohl auch das Ende daſeyn.

Die philoſophiſchen Syſteme, die nicht vom Subjekt, ſondern vom Objekt ausgiengen, laſſen ſich theilen nach den drei Klaſſen von Objekten (denn die vierte Klaſſe fällt mit dem Subjekt zuſammen). Von der erſten Klaſſe der Objekte gingen aus z. B. Thales und alle Jonier, Jordano Bruno und Schelling;

von der zweiten Klaſſe die Eleaten und Spinoza; von der dritten Klaſſe die Pythagoräer. *)

Daß alle Syſteme wahr ſeien und nur beſondere Geſichtspunkte der Wahrheit, kann zuvörderſt nur unter ſtarken Einſchränkungen gelten; weil ſonſt in der Philoſophie gar kein totales Irren möglich wäre. Die Einſchränkungen aber heben gewiſſermaaßen den Satz auf, indem herauskommt, daß nur die gewiſſermaaßen wahren Syſteme gewiſſermaaßen wahr ſeien. — Sodann aber, wenn wir auch zugeben, daß ſehr verſchiedene Syſteme, ja entgegengeſetzte, zugleich wahr ſind, indem ſie verſchiedene Geſichtspunkte des Weſens der Welt ſind; ſo ſind dieſe Geſichtspunkte doch einander untergeordnet und übergeordnet: der höhere Geſichtspunkt hebt die Wahrheit des niedrigern auf, die alſo nur relativ war; und ein Geſichtspunkt, von dem aus man die relative Wahrheit aller andern in abſolute Falſchheit auflöſt und ſie alle überſieht, muß der höchſte ſeyn: er iſt das wahre Syſtem. Der niedrigſte Geſichtspunkt iſt wohl der des Ariſtipp, und doch relativ wahr.

Vielleicht ließe ſich der Hauptgegenſatz der Syſteme der Philoſophen darauf zurückführen, daß die Einen, deren Repräſentant Plato, mehr die Form, die Andern, deren Repräſentant Ariſtoteles, mehr die Materie als das Reale betrachten; da jede dieſer beiden auf eine ganz andere Weiſe das Beharrende in den Dingen iſt. Den Letztern iſt die Form faſt Nichts, ein vorübergehendes Accidenz der Materie: den Erſtern iſt die Materie faſt Nichts, ein völlig Eigenſchaftsloſes, die bloſſe Wahrnehmbarkeit der Form, aber für ſich gar nicht wahrnehmbar, ſondern bloß denkbar, ein ens rationis.

Da nun aber alle Dinge aus Form und Materie beſtehen, ſo afficirt die eine und die andere Betrachtungsweiſe Alles und Jedes, was betrachtet wird.

---

*) Ueber die vier Klaſſen von Objekten vergl. die „vierfache Wurzel", Kap. 4—7. Der Herausgeber.

Die Schriften des Philo Judäus ſind widerliche jüdiſche Kapucinaden: ſie beſtehen faſt durchweg aus höchſt gewaltſamen und abgeſchmackten allegoriſchen Erklärungen der Bücher des Alten Teſtaments, zumal des Moſes; ein Beiſpiel in Vol. I, p. 342: ὡςει παγος επι της γης! Auf den Inhalt dieſer Schriften iſt ſein ganzer Geſichtskreis und alle ſeine Gedanken beſchränkt. Vom Ausdruck λογος, θειος λογος, macht er an einzelnen Stellen (zumal de Allegoriis) einen wunderlichen Gebrauch, deſſen Sinn dunkel bleibt. Daraus hat man den Logos des Johannes ableiten wollen. Λογος δε εστιν εικων θεου, δι' ου συμπας ὁ κοσμος εδημιουργειτο. (Philo de Monarchia, ed. Mangold, II, 225.)

Aus den Scholaſtikern ſtrahlt bisweilen theilweiſe die völlige Wahrheit hervor, nur immer wieder verunſtaltet und verdunkelt durch die chriſtlich theiſtiſchen Dogmen, denen ſie durchaus angepaßt werden ſollte. So kämpfte in den Scholaſtikern philoſophiſches Genie mit tiefgewurzeltem Vorurtheil.

Zum Künſtler, alſo auch zum Philoſophen, machen zwei Eigenſchaften: 1) das Genie, d. i. die Erkenntniß ohne Satz vom Grunde, d. i. Erkenntniß der Ideen; 2) die durch Kraft, Lehre und Uebung gegebene Fertigkeit der Wiederholung jener Ideen in irgend einem Stoff, und dieſer Stoff ſind dem Philoſophen die Begriffe. Spinoza hatte Erſteres und zwar ſo modificirt, wie es den Philoſophen macht, im höchſten Grade: aber das Zweite fehlte ihm, nämlich gleichſam die Technik des Philoſophen, die Fähigkeit, das Weſen der Welt, das er intuitiv erkannte, in abstracto zu wiederholen: er war vielmehr immer befangen und verwirrt durch die Begriffe der Scholaſtik und des Carteſius, von denen er ſich nie entledigen konnte.

Dem Spinoza war ſeine Zeit ungünſtig, nicht nur in ſeinem Wirken, ſondern auch in ſeiner Bildung. Spinoza kannte weder die Kunſt, noch die Natur (wie wir durch die heutige Phyſik u. ſ. w.), noch die Veda's, noch den Platon, noch Kant: ſein Geſichtskreis und ſeine Bildung waren höchſt beſchränkt: wie ganz anders würde er heute ſeyn! — Bei jedem Menſchen iſt

zu unterſcheiden was ſeine Natur zu ſeyn ſtrebt und es ſeyn könnte, und was er unter verkümmernden Umſtänden iſt: ſo iſt die Species einer Pflanze zu unterſcheiden von ihrem kümmerlichen Exemplar nahe am Pole mit dem widrigſten Boden. So weit geht auch bei der Erſcheinung des Genie's die Macht des Zufalls. *)

Wenn Spinoza ſeine alleinige Subſtanz, die Welt, Gott nennt; ſo iſt es gerade ſo, wie wenn Rouſſeau, im Contrat social, das Volk le prince nennt. **) Beide gebrauchen den Namen eigentlich, indem ſie ihn dem beilegen, welches bei ihnen an die Stelle deſſen tritt, was ſie aufgehoben haben. Der Name haftet bei ihnen alſo an der Stelle, wo ihn Das, was ſolche zuerſt inne hatte, ausſcheidend ſitzen ließ und das dafür Eintretende ihn vorfindet. Es ſcheint, ſie wollten dadurch genau die Stelle bezeichnen, an welche ſie das neu Eingeführte ſetzen, pour qu'on ne s'y trompe pas. Ueberhaupt iſt der Pantheismus nur ein höflicher Atheismus.

Spinoza, indem er für ſeine Subſtanz das Wort Deus braucht, und in der Art, wie er meiſtens davon redet, iſt offenbar abſichtlich bemüht, ein durchgängiges Mésentendu in ſeinem Werk zu unterhalten. Zum Belege diene beiſpielsweiſe Eth. P. I, prop. 33, Schol. 2. ***)

---

*) Vergl. über Spinoza „Welt als Wille und Vorſtellung", I, S. 87 der 2. Aufl.; S. 91 der 3. Aufl., und „Parerga", I, S. 75 ff. der 2. Aufl. Der Herausg.

**) So weit kommt dieſe Stelle auch in der „Welt als Wille und Vorſtellung", II, S. 351 der 2. Aufl.; S. 399 der 3. Aufl. vor; aber das Folgende fehlt daſelbſt. Der Herausg.

***) Vergl. über den Deus Spinoza's „Parerga", I, S. 77 der 2. Aufl. Der Herausg.

Locke's Hauptfehler ſind:

1) Daß er nach dem Geſetz der Kauſalität auf Gegenſtände der Einwirkung auf uns ſchließt, ohne vorher den Urſprung unſerer Kenntniß jenes Geſetzes nachzuweiſen; dieſen zwar nachher in die Erfahrung ſetzt; aber eben dadurch die Erfahrung aus der Kauſalität und dieſe aus jener erklärt.

2) Daß er ſekundäre und primäre Eigenſchaften unterſcheidet, ohne den Grund dieſer Unterſcheidung anzugeben (die primären ſind die transſcendentalen Eigenſchaften der Scholaſtiker), dann die ſekundären erklärt für abgeleitet aus den primären, jene dem Dinge an ſich abſpricht, dieſe aber ihm zuſchreibt (welches am beſten zu ſehn Buch 2, Chap. 31, §. 2), ohne irgend hiezu eine Berechtigung zu zeigen, noch anzugeben, warum nicht etwan umgekehrt jene die primären und dieſe die ſekundären Eigenſchaften wären, oder wodurch denn eigentlich die primären berechtigen, ſie für objektiv zu halten.

3) Seine Theorie des Erkennens, welches beſtehen ſoll im Gewahren des Zuſammenpaſſens zweier Ideen; — und des Beweiſens, welches geſchieht, indem zwei Ideen nicht unmittelbar verglichen werden können, ob ſie zuſammenpaſſen; dann andere Zwiſchen-Ideen, die an einander paſſen und deren Extremitäten mit jenen beiden zuſammenpaſſen, gefunden werden — zeigt, daß er durchaus nichts ſich anders als durch mechaniſches Wirken und Berühren denken kann, und daher auf dieſes hier das Erkennen, wie dort die ſekundären Qualitäten zurückführen will.

Gegen Kant gehalten iſt Locke ſeicht, nüchtern und unbeſonnen. *)

---

*) Auf einem andern Blatte ſteht über Locke's Unterſcheidung der primären und ſekundären Qualitäten: Seine Eintheilung in primary und secondary qualities, von deren erſteren allein wir adäquate Ideen haben, da ſie das Seyn, hingegen die anderen nur das Wirken der Dinge enthalten, obwohl dieſe Eintheilung falſch und ſchlecht gemacht iſt, entſpricht doch gewiſſermaaßen der Eintheilung Kants in reine und empiriſche Erkenntniß.

Zu Locke's Lib. 4, c. 3, §. 6 merkt Schopenhauer an: Das hier Geſagte ſcheint Kants Antinomien veranlaßt zu haben: wenigſtens enthält es das Weſentliche derſelben.

Zu Lib. 4, c. 4, §. 4 merkt er an: Dies ſcheint mir die Stelle,

Leibnitz hat eine gewisse Art von Oberflächlichkeit, welche das Resultat eines auf die Erscheinungen, statt auf die Ideen, auf die Erkenntniß nach dem Satz vom Grunde, statt auf die Kontemplation gerichteten Geistes ist, mit Aristoteles gemein. Bei Beiden meint man, so oft ein wichtiger Punkt berührt und gefunden ist, sie werden tief darauf eingehen, ihn ergründen, erschöpfen; aber dann gehn sie geschwind weiter: daher ist sehr wenig aus beiden zu lernen.

Das französische Wort Métaphysique bedeutet schlechthin nur „allgemeines Räsonnement."

Zu dem, was Kant Vernünfteln nennt, geben den schönsten und höchst interessanten Beleg Voltaire's philosophische Schriften.

Den deutlichsten Begriff von dem Zustande, in welchem Kant die Philosophie vorfand, geben Euler's Briefe an eine Prinzessin, Bd. 2.

---

wo Hume's Skepticism sich an Locke's empirischen Dogmatism anknüpft: denn hier wird die Realität der Aussenwelt nach dem Satz vom Grunde bewiesen. — Cap. 4, on universal propositions mag Kant veranlaßt haben zu seiner Untersuchung über analytische und synthetische Urtheile. Ebenfalls Cap. 8.

Zu Lib. 4, cap. 20, §. 18: Vortreffliche wahre Stelle über die Jämmerlichkeit der Verfechter von Lehren und Meinungen: daß diese nämlich meistens nie ernstlich an die Frage gedacht haben, über die sie Zeit Lebens streiten, geschweige wirklich die Meinung haben, die sie vertheidigen; sondern bloß Interesse und Gewöhnung macht, daß sie dieser oder jener Partei angehören und schreien. —

Man vergleiche mit diesen Anmerkungen „Parerga", I, in der „Skizze einer Geschichte der Lehre vom Idealen und Realen" das über Locke Gesagte. Der Herausgeber.

Wenn man sich zu einem sehr universellen Standpunkt erhebt, so wird man finden, daß der Hauptkarakter der Kantischen Philosophie ein negativer ist, gerichtet gegen die Fundamental-Irrlehren europäischer Völker, welche weggeräumt werden mußten, damit für die Wahrheit nur vorerst Raum da sei. Daher z. B., in der Kritik der Urtheilskraft, zeigt er nicht, wie er gekonnt hätte, daß die Zweckmässigkeit der Dinge, d. h. die Angemessenheit ihrer Theile zum Ganzen und jedes Dinges zu anderen noch viele andere und bessere Erklärungen gestatte, als die, daß ein Deus creator sie nach vorhergegangenen Begriffen hervorgebracht habe; sondern er begnügt sich zu beweisen, daß jene Zweckmässigkeit nicht berechtigt, zu schließen, daß die Dinge auf jene Weise hervorgebracht seyn müssen. Ueberhaupt wäre daher der ächte Titel für die Kritik der reinen Vernunft und die der Urtheilskraft zusammen „Kritik des occidentalischen Theismus". — Die Lehren dieses sah selbst Kant für Irrthümer an, auf welche die Vernunft nothwendig geräth; während sie bloß jedem Europäer vor der Zeit des Denkens eingeimpfte fixe Vorurtheile sind.

In Indien wäre Kant nie auf den Einfall gekommen, eine solche Vernunftkritik zu schreiben. Er hätte die positiven Lehren derselben in ganz anderer Gestalt vorgebracht. Die Kritiken der Vernunft und der Urtheilskraft in ihrer jetzigen Gestalt haben also eine lokale Beziehung und einen bedingten Zweck. *)

Chr. Jak. Kraus' Abhandlung de paradoxo: edi interdum ab homine actiones voluntarias, ipso non invito solum, verum adeo reluctante, 1781, befindlich im 5. Bande seiner vermischten Schriften, Königsberg 1812, zeigt, zumal in der ersten Sektion, p. 513—520, daß man vor mir **) durchaus

---

*) Vergl. über Kants Verhältniß zur Lehre der Veda's „Welt als Wille und Vorstellung", I, Anhang, S. 472 der 2. Aufl.; S. 496 der 3. Aufl. Der Herausgeber.

**) Ich bemerke bei dieser Gelegenheit, daß man aus der Abwesenheit einer Erkenntniß bei einem gelehrten und gescheuten Schriftsteller vom Fach ziemlich sicher schließen kann, daß sie überhaupt noch

nicht deutlich zu unterscheiden und gesondert aufzustellen wußte Empfindung der Sinne, Anschauung im Verstande, Begriff der Vernunft, Repräsentant des Begriffs in der Phantasie, Affekt und Leidenschaft im Willen. Kraus wird auf alle diese geleitet, verfehlt aber die richtigen Unterscheidungen und kommt auf ganz absurde Sätze, wie p. 514: „intelligimus voces, nec tamen ideae iis significatae animo obversantur", und p. 515 „illud intelligere absque idea."

In sofern ist diese Abhandlung für mich interessant.

Im selben Bande p. 253—283 steht eine recht lederne und flache Darstellung der Stoischen Ethik: brauchbar zu zeigen, welche Vorstellung man noch kurz vor mir darüber hatte, und wie wenig man eingedrungen war.

Wie verkehrt das Beginnen sei, bei der Philosophie von fertigen Begriffen auszugehen (nach der Kant'schen Erklärung: Philosophie ist Vernunftwissenschaft aus reinen Begriffen), davon ist ein excellentes Beispiel neuerer Zeit Herbarts „Hauptpunkte der Metaphysik", 1808. Gleich im Anfang steht als Vorfrage: „Wie können Gründe und Folgen zusammenhängen?" — Statt nun sich umzusehn, das Verhältniß von Grund und Folge, wie es im einzelnen Falle gegeben ist, zu untersuchen, die Art des Zusammenhanges zwischen Grund und Folge daraus kennen zu lernen, so die Gattungen und dann die Art kennen zu lernen (welches eben wäre ein Ausgehen von der Anschauung), wird aus dem allgemeinen Begriff von Grund und Folge räsonnirt. Da kann denn nichts weiter herauskommen, als was im allgemeinen Begriffe liegt, und man lockt keinen Hund damit aus dem Ofen.

Darauf wird weiterhin ganz eben so mit dem empirischen Begriff Veränderung und Kraft verfahren.

§. 7 und 8 werden gar Raum und Zeit aus Begriffen ab-

---

eine unausgesprochene sei: denn das Wahre findet doch sogleich viel Anklang, daß wer es einmal vernommen, nicht umhin kann, es, bei vorkommender Gelegenheit, wenigstens als Hypothese, zu erwähnen.
Anmerkung Schopenhauers.

geleitet; wobei natürlich die ganze Ableitung sie in der Stille schon voraussetzt, da die Begriffe derselben sonst gar keinen Sinn haben könnten.*)

Das Operiren mit sehr weiten, sehr abstrakten Begriffen, durch die sehr vielerlei gedacht werden kann, in denen aber sehr wenig zu denken liegt, dies ist es, was die Schriften Schellings und noch mehr die der Schellingianer so ungenießbar und langweilig macht. Das Materiale ihrer Darstellungen sind lauter höchst abgezogene Begriffe, wie z. B. Endliches, Unendliches, Seyn, Nichtseyn, Soseyn, Andersseyn, Bestimmen, Bestimmtwerden, Bestimmtheit, Gränze, Begränztseyn, Einheit, Mannigfaltigkeit, Identität, Diversität, Indifferenz u. dergl. m. — Durch solche weite, hochschwebende Abstrakta kann sehr Vieles, d. h. sehr Vielerlei gedacht werden, aber gerade deshalb wird in ihnen sehr Weniges gedacht, sodaß der Stoff des ganzen Philosophirens sehr geringe ist, wodurch es so sehr langweilig wird und grosse Aehnlichkeit mit der Scholastik hat. Den Scholastikern fehlte es an aller Realkenntniß; weder Geschichte noch Alterthum, noch Natur, noch Kunst war ihnen hinlänglich bekannt: sie sassen zwischen den vier Wänden ihrer Klosterzellen und beschäftigten sich damit, abstrakte Begriffe hin und her zu wenden und mannigfaltig zu kombiniren, wie Ens, Entitas, ens corporeum, incorporeum, ens creatum, increatum, substantia, accidens, modus u. dergl. Brauchen sie ein Beispiel zu einem Satz, so nehmen sie es nicht aus der Wirklichkeit und Natur, denn die kennen sie nicht; sondern es heißt gleich v. g. Angelus, Deus, anima, denn darauf sind alle ihre Gedanken gerichtet. Zu den Eigenthümlichkeiten der Scholastik gehört auch dieses, daß ihr Vortrag wesentlich polemisch ist. Jede Untersuchung wird sogleich in Kontroverse verwandelt, deren pro und contra stets

---

*) Diese Stelle über Herbart citirt Schopenhauer auch in einem seiner Briefe an mich (s. „Arthur Schopenhauer, Von ihm, über ihn" u. s. w., den 7. Brief), fügt aber dort noch Mehreres zur Kritik Herbarts hinzu, das hier fehlt. Der Herausgeber.

neues pro und contra erzeugt und ihr dadurch den Stoff giebt, der ihr ausserdem mangelt.

Aber seit der Scholastik hat man nicht ein solches Gewebe und Gewirre höchst abstrakter Begriffe, bei unbestimmtem und zweifelhaftem Inhalt, gesehen, als heut zu Tage bei den Schellingianern; ganz, wie damals, ist die Philosophie ein Wortkram geworden. Mit solchen Zeichen sehr weiter Begriffe wird nun hin und her geworfen, wie mit den Zeichen der Algebra. Aber die Algebra kann wenigstens hinterher eine bestimmte Grösse aufweisen, die sie unter den Zeichen verstand: beim Schellingianer, wie beim alten Scholastikus, bleibt es zweifelhaft, ob irgend etwas dabei gedacht worden. Man kann zwar verführt werden, zu glauben, es stecke etwas ganz Bestimmtes dahinter, wenn man die Zuversicht sieht, mit welcher Schriftsteller dieser Schule ihre monstrosen Phrasen hinwerfen, es dem Leser überlassend, sie aufzunehmen. Während nämlich Schriftsteller, die wirklich denken, mit grosser Anstrengung und Besorglichkeit bemüht sind, doch ja im Leser gerade den Gedanken, den sie selbst haben, zu erregen und ihn faßlich zu machen; so sagt dagegen der Schellingianer enormes Zeug, so frisch und leicht weg, als müßte Das durchaus Jeder leicht verstehen und gleich wissen, was er da meyne. Im Grunde aber kommt diese Unbesorglichkeit um das Verständniß des Lesers daher, daß ihm gar nichts daran liegt, daß der Leser sehe, wie viele oder wie wenige Gedanken hinter jenen Formeln und Phrasen stecken. Die Zuversicht und Unbesorglichkeit, mit der er sie vorbringt, soll eben glauben machen, es würde recht Vieles und Deutliches dabei gedacht, der Leser allein trage die Schuld des Nichtverstehens. Die Scholastiker hatten doch mehr bonne-foi. *)

Des Grafen Redern Kritik der Philosophie Fichte's, Schelling's und Hegel's, die sehr treffend ist, steht in den Heidelberger Jahrbüchern, 1840, Oktober, Doppelheft.

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen.
Der Herausgeber.

Michelet, in dem Aufsatz über mich, in Fichte's philosophischem Journal (1855, 3. oder 4. Heft) bringt p. 44 Kants berühmte Frage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" zur Sprache und fährt dann fort: „die affirmative Beantwortung dieser Frage" u. s. w.; wodurch er beweist, daß er nicht die entfernteste Ahndung vom Sinn der Frage hat, als welche weder zum Affirmiren, noch zum Negiren irgend wie Anlaß bietet, sondern besagt: „wie geht es zu, daß wir vor aller Erfahrung, über Alles, was Zeit, Raum und Kausalität als solche betrifft, apodiktisch zu urtheilen fähig sind?"

Den Kommentar zu dieser schändlichen Ignoranz des Michelet giebt eine Stelle in den letzten Jahrgängen der Hegelzeitung, als wo er sagt, daß seitdem Kant jene Frage aufgeworfen hat, alle Philosophen nach synthetischen Urtheilen a priori suchten! — Eine solche Ignoranz im ABC der Philosophie verdient Kassation. *)

---

*) In ähnlicher Weise äussert sich Schopenhauer in einem Briefe an mich. (S. „Arthur Schopenhauer, Von ihm, über ihn" u. s. w., den 61. Brief, S. 659.) Der Herausgeber.

3. Zur Erkenntnißlehre.

Das Problem vom Idealen und Realen*) wird nie so gelöst werden, daß man das Objektive ganz rein vom Subjektiven abgelöst und Jedes für sich allein hätte. Sondern das Objektive, nachdem es Anfangs fast als ein blosses Accidens des Subjekts aufgetreten war, wird immer noch mit dem Subjektiven behaftet bleiben. Dies beruht darauf, daß, in letzter Instanz, es wirklich nicht zwei von Grund aus verschiedene Wesen giebt, sondern nur Eines, welches, wenn als Wille zum Leben auftretend, sich in der Vielheit erblickt, daher jede seiner Erscheinungen ein von sich Verschiedenes ausser sich sieht; welches aber im Grunde doch nicht ein Solches ist, vielmehr eben Das, was in ihnen allen ein Subjekt, ein Erkennendes, geworden ist. Wir sind nämlich von den Wesen ausser uns nur sofern wir erkennen verschieden; hingegen sofern wir wollen sind wir eigentlich mit ihnen Eins und das Selbe. Aber diese Einswerdung mit ihnen ist, als ausserhalb der Vorstellungswelt liegend, ganz transscendent, oder gleichsam eine unterirdische.

---

*) Betreffend das Wort real, schreibt Schopenhauer an einer andern Stelle: „Das Wort Wirklichkeit und wirklich sind in der Philosophie ungleich besser und treffender, als die gleichbedeutenden Realität und real: jene sind der teutschen Sprache ausschließlich eigen, und sie hat Ursache darauf stolz zu seyn."

Geht man vom Realismus aus, also von der Voraussetzung, daß wir die Dinge so erkennen, wie sie an sich sind, so erstehn alsbald Spiritualismus und Materialismus, um einander zu bekämpfen; wobei aber zuletzt der Materialismus im Vortheil bleibt, weil er viel solidere empirische Data hat, als sein Gegner. — Hingegen kommen Beide nicht zum Wort unter der Voraussetzung des Idealismus, und zwar des transscendentalen: denn da giebt es weder Geist, noch Materie, an sich selbst; sondern jeder Erscheinung, der intellektuellen, wie der mechanischen, liegt ein von ihr toto genere verschiedenes Ding an sich selbst zum Grunde.

Und auch die Geistererscheinungen sind von diesem Gesichtspunkt aus, nicht aber vom spiritualistischen, zu erklären.

In der Mathematik schlägt der Kopf sich mit seinen eigenen Erkenntnißformen, Zeit und Raum, herum, — gleicht daher der Katze, die mit ihrem eigenen Schwanze spielt.

Sie hören nicht auf, die Zuverlässigkeit und Gewißheit der Mathematik zu rühmen. Aber was hilft es mir, noch so gewiß und zuverlässig etwas zu wissen, daran mir gar nichts gelegen ist — das ποσον.

Der Raum, im Gegensatz des Körpers, der ihn füllt, ist offenbar unkörperlich, folglich geistig, etwas nur im Geist, d. h. in unserem Intellekt vorhandenes.

Wenn ich mir beim Anblick einer weiten Aussicht vergegenwärtige, daß sie entsteht, indem die Funktionen meines Gehirns, also Zeit und Raum und Kausalität, angewandt werden auf gewisse Flecke, die auf meiner Retina entstanden sind; so fühle ich, daß ich die Aussicht in mir trage und mir wird die Identität meines Wesens mit dem der ganzen Aussenwelt ungemein fühlbar.

Sieh doch das groſſe, maſſive, ſchwere Zeughaus an: — ich ſage dir, dieſe harte, laſtende, weitläuftige Maſſe exiſtirt doch nur im weichen Brei der Gehirne, nur dort hat ſie ihr Daſeyn und iſt auſſer denſelben gar nicht zu finden. Dies mußt du zu allererſt begreifen.

Es iſt falſch, von drei Dimenſionen der Zeit zu reden, wie Hegel thut, Encyklop. §. 259. Sie hat nur eine, aber dieſe hat drei Theile, Abſchnitte, oder zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt.

Oft iſt ein Satz aprioriſch in Hinſicht auf die ſpeciell darin ausgeſprochene Wahrheit; jedoch aposteriorisch in Hinſicht auf die jener zum Grunde liegende allgemeine: z. B. wenn Einer, ohne hinzuſehn, ſagt: „Das Waſſer auf dem Heerde muß jetzt kochen"; — weil er weiß, daß die Temperatur daſelbſt über 80° iſt.

Der wahre und ganze Inhalt des Begriffes Seyn (mit dem die heutigen Philoſophaſter ſo viel Aufhebens machen und ihm gern einen nicht-empiriſchen Urſprung andichten) iſt „das Ausfüllen der Gegenwart": da nun dieſe, wie ich längſt geſagt, der Berührungspunkt des Objekts mit dem Subjekt iſt, ſo kommt Beiden das Seyn zu, d. h. was iſt, erkennt entweder oder wird erkannt, verſteht ſich in der erſten Klaſſe der Vorſtellungen. *)

Daher muß ich zu mir ſagen: „ehe ich geboren war, war ich nicht", d. h. ich füllte keine Gegenwart aus. — Ebenſo: „Sokrates iſt nicht mehr." —

Offenbar alſo iſt dieſer Begriff empiriſchen Urſprungs, obwohl der allgemeinſte, welchen man aus der Erfahrung abſtra-

---

*) Ueber die erſte Klaſſe der Vorſtellungen, d. h. die Klaſſe der anſchaulichen, vollſtändigen, empiriſchen, vergl. „die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., §. 17.
Der Herausgeber.

hirt hat. — Die wirklich a priori vorhandenen Erkenntniſſe bedürfen ſeiner auch nicht, ja kennen ihn nicht: denn ſie betreffen bloſſe Formen, d. h. dasjenige, was zu aller Zeit iſt und nicht von der Gegenwart abhängt.

Das Wort absolut iſt an und für ſich etwas ganz Unſinniges. Denn es iſt Adjektiv, d. h. Bezeichnung eines Prädikats; dies muß doch irgend einem Objekt zukommen. Nun aber ſagt der Satz vom Grunde, der unbeſtreitbare, aus, daß jedes Objekt mit einem andern in nothwendiger Verknüpfung ſteht: das Prädikat absolut bezeichnet aber nichts weiter, als das An-Nichts-geknüpft-ſeyn: dies widerſpricht jedem Objekt, folglich kann jenes Prädikat von keinem Objekt prädicirt werden; denn dieſes würde eben dadurch aufgehoben.

Dem Subjekt kommen, weil es nicht Objekt, d. h. weil es unerkennbar iſt, gar keine Prädikate zu, folglich auch nicht das Prädikat absolut.

Wohin nun mit dem Abſoluten? In die Fichte'ſche und Schelling'ſche Philoſophie.

Man iſt viel mehr geneigt, lateiniſche Worte, ohne etwas dabei zu denken, zu gebrauchen, als teutſche. Wenn man nun den Philoſophen auflegte, ſtatt zu ſagen das Abſolute, immer das Losgebundene, kürzer das Loſe zu ſagen; ſo würden ſie weniger faſeln von „der in der Vernunft liegenden Idee des Abſoluten.“ *)

Die nothwendige Uebereinſtimmung Aller im Logiſchen und Mathematiſchen rührt nicht von etwas Aeuſſerem her, ſondern von der gleichen Beſchaffenheit der ſubjektiven Erkenntnißformen in allen Individuen. Da aber doch dieſe im Gehirn gegründet ſeyn müſſen, welches, wie alles Organiſche, Abnormitäten unterworfen iſt, ſo iſt es höchſt auffallend, daß hinſichtlich der logiſchen und mathematiſchen Wahrheiten keine ſolche Abnormität ſich

---

*) Dieſe Stelle iſt aus Schopenhauers Erſtlingsmanuſcripten, Dresden 1814, genommen. Der Herausgeber.

kundgiebt, selbst nicht bei Wahnsinnigen; denn diese werden entweder, besonders die Blödsinnigen, die auf solche Wahrheiten sich beziehende Rede gar nicht verstehen, oder aber sie ebenfalls einsehen; während z. B. die Farben von einigen, sonst gesunden Leuten falsch, ja von manchen gar nicht gesehn werden. Dies spricht für die Meinung einiger Philosophen, daß die Vernunft vom Gehirn unabhängig, etwas rein Geistiges, Hyperphysisches, der sogenannten Seele Angehöriges wäre.

Sonderbar bleibt es, daß das wirklich ausser uns Vorhandene, das physisch Erkennbare, Verschiedenheit der Urtheile zuläßt, nicht aber das ganz und gar Subjektive, das Logische und Mathematische. (Man bemerke aber den Unterschied zwischen Subjektiv und Individuell.) Bei jenem ersteren beruht die Möglichkeit individueller Verschiedenheit der Urtheile darauf, daß subjektive Erkenntnißformen hier einen rein objektiven Stoff zu verarbeiten, zu assimiliren haben; noch mehr darauf, daß der Verstand die komplicirten, oft unvollständig gegebenen Kausalverhältnisse unmittelbar zu fassen, und die Vernunft wieder seine Erkenntniß in abstrakte Gedanken umzuwandeln hat: eine μεταβασις εις αλλο γενος. — Beim Logischen und Mathematischen ist der Stoff ganz und gar im Kopf eines Jeden: und dieser Kopf ist entweder so, daß er die Funktionen gar nicht (der Blödsinnige), oder so, daß er sie richtig vollzieht. —

Mancher soll einen arithmetischen Satz unrichtig vollzogen haben und darüber wahnsinnig geworden seyn; wahrscheinlich aber war es nur das erste Symptom.

Wie die Sichtbarkeit der Gegenstände nur wichtig ist, indem sie die Fühlbarkeit derselben verkündet, so liegt der ganze Werth der Begriffe doch zuletzt in den vollständigen Vorstellungen, auf die sie sich beziehn. Der natürliche Mensch legt daher einen viel grössern Werth auf die Erkenntniß durch Verstand, Sinnlichkeit, reine Sinnlichkeit und Erkenntniß des Subjekts des Wollens (welche alle er mit dem Namen Gefühl roh bezeichnet), als auf die durch Begriffe und Vernunft; er zieht die empirische und metaphysische Wahrheit der logischen vor.

Pedanten aber, Wortkrämer, Raisonneurs und Buchstaben-

menſchen ſchätzen allein die Erkenntniß der Vernunft und die logiſche Wahrheit. Daher haben dieſe in der Mathematik nur da Erkenntniß zugeben wollen, wo man ihnen den (der Mathematik eigentlich fremden) logiſchen Grund angab, den Seynsgrund aber, welcher als metaphyſiſch die wahre Evidenz hat, gar nicht beachtet, oder ihn unter dem Namen des Gefühls verachtet. Daher haben ſie ferner, namentlich Fichte (leider auch Kant) in der Moral den reinen, unmittelbar bei Erkennung der Motive anſprechenden tugendhaften Willen als Gefühl und Aufwallung für werth- und verdienſtlos erklärt und eine Handlung nur dann für tugendhaft gelten laſſen wollen, wenn ſie aus einer abſtrakten, in den Begriffen der Vernunft niedergelegten Maxime entſprungen iſt. Sie gleichen Denen, welchen die Fackel beſſer gefällt, als die Antike, welche zu beleuchten die Fackel da iſt. *)

Worte und Begriffe werden immer trocken ſeyn: denn Das iſt ihre Natur. Das wäre thörichte Hoffnung, wenn wir erwarten wollten, die Worte und der abſtrakte Gedanke ſollten Das werden und leiſten, was die lebendige Anſchauung war und leiſtete, die den Gedanken hervorrief: er ſelbſt iſt nur ihre Mumie, und die Worte der Deckel des Mumienſarges. Hier iſt die Gränze der geiſtigen Mittheilung; das Beſte ſchließt ſie aus. — Aber Worte und Begriffe, ſo trocken auch ihre Mittheilung war, dienen, wenn wir ſie einmal gefaßt haben, zu verſtehn was wir nachher anſchauen, zuſammenzubringen was zuſammengehört, — ſo wie das blecherne Pflanzenfutteral des Botaniſirenden zwar ſelbſt lebloſes Metall iſt, aber dient die Blume, die er findet, zu Hauſe zu tragen und aufzubehalten.

---

*) Dieſe Stelle aus Schopenhauers Erſtlingsmanuſcripten, zu Weimar 1814 geſchrieben, bildet die urſprüngliche Faſſung des in der „Welt als Wille und Vorſtellung", I, §. 16 (S. 96 der 2. Aufl.; S. 100 der 3. Aufl.) hierüber Geſagten. Der Herausg.

4. Ueber Metaphyſik und den Willen als Ding an ſich.

Wenn auch, wie viele Leute mit groſſem Behagen ihrer Trägheit und Anmaaßlichkeit behaupten, die Gegenſtände der Metaphyſik ſolche wären, von denen Keiner etwas wiſſen kann, wo denn „wiſſen" im ſtrengſten Sinne zu nehmen iſt, ſo folgt daraus nicht, daß jede Meinung darüber ſo fern von der Wahrheit wäre, als die andere, und daß Plato, Kant und Spinoza nicht mehr davon gewußt hätten, als jeder Karrenſchieber. Eigentlich iſt nur ſo viel wahr, daß eine erſchöpfende und jeder Frage genügende Kenntniß darüber wahrſcheinlich nicht erreicht werden wird.

Dazu kommt, daß man des Forſchens nach jenen Gegenſtänden ſich nicht entſchlagen kann, wie obige Behauptung empfehlen zu wollen ſcheint; denn ſie drängen ſich dem Nachdenken jedes Menſchen, auch des roheſten, ſo unwiderſtehlich auf, daß Jeder eine Meinung darüber haben muß, ſei ſie auch noch ſo abſurd: — wie Jeder am Horizont einen Punkt haben muß, wo der Himmel die Erde abſchließt. — Alſo läßt ſich jene Behauptung nicht gebrauchen als Argument gegen das Studium der Metaphyſik. Beſonders aber iſt ihr entgegenzuſtellen, daß dieſes Studium dem Betruge über die Gegenſtände deſſelben, d. h. den poſitiven Religionen, ſich als Schutzwehr entgegenſtellt. Dieſer negative Nutzen des Philoſophirens wäre hinreichend es zu rechtfertigen. *)

---

*) Vergl. hiemit das in der „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 17 (2. Aufl. S. 188; 3. Aufl. S. 207) und „Parerga", II,

Die Dunkelheit*), welche über unser Daseyn verbreitet ist, in deren Gefühl Lukrez ausruft

> Qualibus in tenebris vitae, quantisque periclis
> Degitur hocc' aevi quodcumque est!

diese Dunkelheit, die eben das Bedürfniß der Philosophie herbeiführt und deren sich philosophische Geister in einzelnen Augenblicken mit einer solchen Lebhaftigkeit bewußt werden, daß sie den Andern als beinahe wahnsinnig erscheinen können, — diese Dunkelheit des Lebens also muß man nicht daraus zu erklären suchen, daß wir von irgend einem ursprünglichen Licht abgeschnitten wären, oder unser Gesichtskreis durch irgend ein äusseres Hinderniß beschränkt wäre, oder die Kraft unseres Geistes der Grösse des Objekts nicht angemessen wäre, durch welche Erklärungen alle jene Dunkelheit nur relativ wäre, nur in Beziehung auf uns und unsere Erkenntnißweise vorhanden. Nein, sie ist absolut und ursprünglich: sie ist daraus erklärlich, daß das innere und ursprüngliche Wesen der Welt nicht Erkenntniß ist, sondern allein Wille, ein Erkenntnißloses. Die Erkenntniß überhaupt ist sekundären Ursprungs, ist ein Accidentelles und Aeusseres. Darum ist nicht jene Finsterniß ein zufällig beschatteter Fleck mitten in der Region des Lichtes; sondern die Erkenntniß ist ein Licht mitten in der grenzenlosen ursprünglichen Finsterniß, in welche sie sich verliert. Daher wird diese Finsterniß desto fühlbarer, je grösser das Licht ist, weil es an desto mehr Punkten die Gränze der Finsterniß berührt; ich will sagen, je intelligenter ein Mensch ist, desto mehr empfindet er, welche Dunkelheit ihn umfängt und wird eben dadurch philosophisch angeregt. Hingegen der Stumpfe und ganz Gewöhnliche weiß gar nicht, von welcher Dunkelheit eigentlich die Rede ist: er findet Alles ganz natürlich:

---

§. 14, gegen den Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik Gesagte. Der Herausgeber.

*) Diese Stelle, die einen in der „Epiphilosophie" (Kap. 50 des 2. Bandes der „Welt als Wille und Vorstellung") ausgesprochenen Gedanken näher ausführt, bildet den Schluß der Schopenhauer'schen Vorlesungen. Der Herausgeber.

daher ist sein Bedürfniß nicht Philosophie, sondern nur historische Notiz davon, Geschichte der Philosophie.

Wie sollte doch das Individuum, als dessen Eigenschaft die Erkenntniß überhaupt auftritt, Kenntniß erhalten vom Wesen an sich einer Welt, die bloß als Vorstellung in seinem Kopf ihm gegeben ist, wenn es nicht geschieht durch die Betrachtung, daß der Makrokosmos, von dem es selbst ein unendlich kleiner Theil ist, von gleicher Beschaffenheit mit diesem Theil sei, der ihm als Mikrokosmos näher bekannt ist. Sein eigenes Inneres giebt ihm den Schlüssel zur Welt. Γνωθι σαυτον.

Man sollte nie vergessen, daß die Dinge zwar einerseits ganz begreiflich und ihr Zusammenhang völlig faßlich ist (Seite der Erscheinung), daß sie aber andererseits durchweg geheimnißvoll, räthselhaft, schlechthin unbegreiflich sind (Seite des Dinges an sich). Dann wird man nicht gewisse Annahmen, weil sie auf jener ersten Seite keine Statt haben können, schlechthin verwerfen, wie da sind Vorsehung und Leitung der zufälligen Begebenheiten, Geistererscheinungen, Magie, Prophezeiungen, Sympathie u. dergl. Denn man würde im höchsten Grade einseitig urtheilen.

Die Begreiflichkeiten liegen alle im Gebiete der Vorstellung: sie sind die Verknüpfung einer Vorstellung mit der anderen: die Unbegreiflichkeiten treten ein, sobald man an das Gebiet des Willens stößt, d. h. sobald der Wille unmittelbar in die Vorstellung eintritt: uns zunächst liegend ist der Fall, sobald wir ein Glied rühren: das bleibt unbegreiflich: sodann Organismus, Vegetation, Krystallisation, jede Naturkraft: sie bleiben unbegreiflich, weil der Wille sich hier unmittelbar kund macht.

Vor dem Thron der Metaphyſik iſt jede Entdeckung der Phyſik, und wäre ſie die allergrößte, doch nichts weiter, als ein einzelner Fall zu einer Regel, die, weil ſie a priori gewiß iſt, gar keiner Beſtätigung bedarf, nämlich zum Geſetz der Kauſalität. Sie zeigt immer nur, daß jenes geheimnißvolle und unergründliche Verhältniß von Urſache und Wirkung ſeine Anwendung findet, wie in tauſend bekannten Fällen, ſo auch in einem, wo wir es bisher noch nicht kannten. Kann ſie nun dieſen neuen Fall nicht nachweiſen als Aeuſſerung einer ſchon bekannten Naturkraft, ſo ſtellt ſie eine neue auf, die, ſo gut als alle ſchon bekannten, ihr nicht ferner ergründlich, ſondern qualitas occulta iſt. — Das Geſagte gilt von Newtons Entdeckung, von der Entdeckung der Schwere der Luft, der Elektricität und des Elektro-Magnetismus, kurz von Allem, was Phyſik je fand und finden wird.

Der Vorwurf, daß die Metaphyſik der Phyſik nie geholfen habe, noch helfen könne, ließe noch manche Gegenrede zu. Aber viel gewiſſer iſt es, daß alle möglichen Fortſchritte der Phyſik die Metaphyſik nicht fördern können. Denn daß Naturkunde der Metaphyſik Stoff zu Anwendungen und Beiſpielen giebt, iſt kein direktes Verdienſt der Phyſik um die Metaphyſik. Dieſe muß ihre Sätze ſchon zuvor haben, aus eigenen Mitteln.*)

Das Natürliche im Gegenſatz des Uebernatürlichen bedeutet das dem geſetzmäſſigen Zuſammenhange der Erfahrung überhaupt gemäß Eintretende; da aber die Erfahrung bloſſe Erſcheinung iſt, d. h. ihre Geſetze bedingt ſind durch die Form der Vorſtellung, in der ſie ſich darſtellt, ſo iſt das Uebernatürliche, d. h. jenen Geſetzen zuwider dennoch Erfolgende Aeuſſerung des Dinges an ſich, welche in den Zuſammenhang der Erfahrung

*) Man vergleiche hiemit das in der „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 17 (S. 179 der 2. Aufl.; S. 197 f. der 3. Aufl.) über das Verhältniß der Phyſik zur Metaphyſik Geſagte.
Der Herausgeber.

gesetzwidrig einbricht. Die Entgegensetzung eines Natürlichen und Uebernatürlichen spricht schon die dunkele Erkenntniß aus, daß die Erfahrung mit ihrer Gesetzmässigkeit blosse Erscheinung sei, hinter welcher ein Ding an sich steckt. *)

Philosophie ist eigentlich das Bestreben, durch die Vorstellung hindurch Das zu erkennen, was nicht Vorstellung ist und doch auch in uns selbst zu finden seyn muß, sonst wir blosse Vorstellung wären.

Ich habe das Ding an sich, das innere Wesen der Welt, benannt nach dem aus ihr, was uns am genauesten bekannt ist: Wille. Freilich ist dies ein subjektiv, nämlich aus Rücksicht auf das Subjekt des Erkennens gewählter Ausdruck: aber diese Rücksicht ist, da wir Erkenntniß mittheilen, wesentlich. Also ist es unendlich besser, als hätt' ich es genannt etwan Brahm oder Weltseele oder was sonst.

Weltseele ist der Wille, Weltgeist das reine Subjekt des Erkennens.

Das Primäre und Ursprüngliche ist allein der Wille, das θελημα, nicht βουλησις. Die Verwechslung dieser beiden, für welche nur Ein deutsches Wort vorhanden, ist Quelle des Mißverstehens meiner Lehre. θελημα ist der eigentliche Wille, der Wille überhaupt, wie er im Thier und Mensch erkannt wird; βουλη aber ist der überlegte Wille, consilium, der Wille nach erfolgter Wahlbestimmung: den Thieren legt man keine βουλη, wohl aber θελημα bei. Weil in den neuern Sprachen nur Ein Wort für beide ist, so sind die Philosophen uneins, ob sie den

---

*) Vergleiche über den Gegensatz des Natürlichen und Uebernatürlichen „Parerga", I, 284 f. der 2. Aufl. Der Herausgeber.

Thieren Willen beilegen ſollen, oder nicht: die es zugeſtehn, denken Δελημα, die es leugnen, βουλη.

Nimmt man etwas Anderes zum Ausgangspunkt, welcher der Erklärungsgrund alles Uebrigen werden ſoll, als den Willen zum Leben, ſo hat man dieſen blinden Hang zum Leben daraus abzuleiten: und das wird nie gehn. Zum Ausgangspunkt muß man Das nehmen, was ſchlechterdings nicht weiter zu erklären, aber ebenſo wenig zu bezweifeln iſt, das ſeinem Daſeyn nach Gewiſſe, aber Unerklärliche. Dies iſt der Wille zum Leben.

Intelligenz und Vorſtellung iſt ein viel zu ſchwaches, ſekundäres, oberflächliches Phänomen, als daß das Weſen alles Vorhandenen auf ihm beruhen könnte: die Welt ſtellt ſich zwar im Intellekt dar; aber ſie iſt nicht von ihm ausgegangen, wie nach Fichte.

Ich ſage: Der Wille zum Leben als das Ding an ſich iſt nicht getheilt, ſondern ganz in jeglichem individuellen Weſen. Alſo kann daſſelbe Ding an mehrern Orten zugleich ſeyn? — Ja, das Ding an ſich kann es, weil es gar nicht im Raum begriffen iſt, als welcher ihm völlig fremd und bloß die Form ſeiner Erſcheinung iſt. Man denke ſich eine Subſtanz, welche die in der Erſcheinungswelt unmögliche Eigenſchaft hätte, einen neuen Ort einnehmen zu können, ohne den, welchen ſie bis dahin einnahm, zu verlaſſen. Dieſe Subſtanz (hier bildlicher Ausdruck) iſt das Ding an ſich, der Wille zum Leben an ſich, der vermöge ſeiner abſoluten Unerſchöpflichkeit, in jeder Erſcheinung ganz und ungetheilt iſt, den ihre Vermehrung nicht vergrößert, und ihre Verminderung nicht mindert.

Meine Lehre erklärt das Daſeyn der Welt, welche man für ein Werk Gottes hielt, aus der Allmacht des Willens. Nun kommt die Erfahrung mit dem animaliſcheu Magnetismus und was ſich daran knüpft, und zeigt, daß die magnetiſchen Wirkungen, welche man für ein Werk des Teufels hielt, vom feſten Willen vollbracht werden. Letzteres ergiebt ſich empiriſch und wird dienen, erſteres weniger paradox, ja begreiflich zu machen. Nämlich ſo: vermag des Menſchen Wille, was man für Werk des Teufels hielt; ſo kann er auch wohl vermögen, was man für Werk eines Gottes hielt. Sic res accendunt lumina rebus.

Im Mittelalter und bis zum Anfang des 18. Jahrhunderts hielt man den Glauben an Gott für unzertrennlich von dem an den Teufel, und wer an letztern nicht glaubte, wurde ſchon deshalb Atheiſt genannt: wir ſehn, daß das ſo abſurd nicht war.

Die Magie wurde deswegen als dem böſen Princip verwandt und aller Tugend und Heiligkeit entgegengeſetzt betrachtet, weil ſie gerade, wie die Tugend und reine Liebe, auf der metaphyſiſchen Einheit des Willens beruht, aber ſtatt, wie jene, das Weſen des eigenen Individuums im fremden wiederzuerkennen, dieſe Einheit benutzt, um den eigenen individuellen Willen weit über ſeine natürlichen Schranken hinaus wirkſam zu machen.

So ſehr auch das Bewußtſeyn befangen iſt durch die Form der Erſcheinung und daher Jeder acquiescirt auf dem Schickſal der eigenen Perſon, unbekümmert um die Leiden Anderer; ſo liegt dennoch im Bewußtſeyn eines Jeden eine dunkle Ahndung von der bloſſen Scheinbarkeit dieſer ganzen Ordnung der Dinge. Dieſe Ahndung tritt hervor im Gewiſſen.

Als ein anderes Phänomen dieſer dunkeln Ahndung ſehe ich an das Grauſen, die Scheu vor dem Nicht-Natürlichen. Dieſem Grauſen, dieſer Scheu iſt durchaus jeder Menſch unterworfen, ja ſelbſt die klügern Thiere. Es entſteht jedesmal beim Schein einer Unterbrechung der formellen Geſetzmäſſigkeit der Natur. Ihm liegt eben die Ahndung zum Grunde, daß die

Scheidewand zwiſchen unſerem Selbſt und allen anderen Weſen, welche die Stütze unſeres Egoismus und ſeiner Ruhe iſt, doch keine abſolute ſeyn möchte, daß uns die übrigen Weſen doch wohl eigentlich nicht ſo fremd ſeyn möchten, als die Erſcheinung ausſagt, ſondern einen Zuſammenhang mit uns haben könnten, vor dem das principium individuationis nicht ſchützt. Denn das Grauſen zeigt ſich, ſobald wir durch irgend einen Zufall einmal irre werden am principio individuationis und den übrigen Formen der Erſcheinung, indem nämlich einmal der Satz vom Grund in irgend einer ſeiner Geſtalten eine Ausnahme zu leiden ſcheint, alſo z. B. wenn etwan irgend eine Veränderung ohne Urſache vor ſich zu gehen ſcheint, ein lebloſer Körper ſich von ſelbſt bewegt; oder eine offenbare Urſache ohne Wirkung bliebe, z. B. indem Einer in der Sonne keinen Schatten würfe, oder ſein Bild im Spiegel nicht erblickte; oder wenn das ſelbe Individuum an zwei Orten zugleich wäre; Jemand ſich ſelbſt wiederſähe; oder wenn das Vergangene wieder gegenwärtig würde, indem die Zeit zurückgienge, ein Verſtorbener wieder da wäre u. dergl. m. Das ungeheuere Entſetzen, das jeder Menſch bei ſo etwas empfindet, gründet ſich zuletzt denn doch wohl darauf, daß wir dann plötzlich irre werden am principio individuationis, an den Erkenntnißformen der Erſcheinung, welche allein unſer eigenes Individuum geſondert halten von der übrigen Welt. So auch erregen die Erſcheinungen des magnetiſchen Somnambulismus Grauſen, wenn die Somnambule dem Magnetiſeur etwas ſagt, das er allein wiſſen kann. Z. B. Herr v. Strombeck, ein Magnetiſeur, hatte gewiſſe Verordnungen ſeiner Somnambulen ſich aufgeſchrieben. In einer ſpätern Kriſe befrägt er ſie um die nämlichen Verordnungen; ſie ſagt: Sie haben ſie ja ſchon aufgeſchrieben, das Papier liegt oben auf Ihrer Stube. Er frägt: wo da? — In Ihrem Pult. — Er frägt, wie viele Zeilen die Schrift hat; ſie ſagt: 16 Zeilen. — Wie er nachher auf ſein Zimmer kommt, öffnet er das Pult, zählt die Zeilen und wie er gerade 16 findet, ergreift ihn jenes beſondere Grauſen, eben weil er irre wird am principio individuationis. *)

*) Ueber das Grauſen beim Irrewerden am principio individuationis vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", I, §. 63. — Die

Der Unglaube an Magie beruht auf dem Mangel der Kausalverbindung bei ihren Hergängen. Die Schwierigkeit der Magie ist eben, daß ein bereits individualisirter und dadurch auf eine bestimmte Materie beschränkter Wille auf eine andere wirken soll, als wäre er nicht individualisirt.*)

Die Einheit in letzter Instanz zwischen dem Grundwesen unseres eigenen Ich und dem der Aussenwelt erläutert nichts so unmittelbar, wie der Traum: denn auch in diesem stehen Andere als völlig von uns verschieden da, in vollkommenster Objektivität, und mit einer uns von Grund aus fremden, oft räthselhaften Beschaffenheit, die uns oft in Erstaunen versetzt, uns überrascht, uns ängstigt u. s. w. — und doch sind wir dies Alles selbst. Eben so nun ist der Wille, welcher die ganze Aussenwelt trägt und belebt, eben der in uns selbst, wo allein wir ihn unmittelbar kennen. Wohl aber ist es der Intellekt in uns und in Andern, welcher alle diese Wunder möglich macht, indem er überall und durchgängig das selbsteigene Wesen in Subjekt und Objekt trennt, eine phantasmagorische Anstalt von unaussprechlicher Bewunderungswürdigkeit, ein Zauberer ohne Gleichen.

Wenn wir aus einem uns lebhaft afficirenden Traum erwachen, so ist was uns von seiner Nichtigkeit überzeugt nicht sowohl sein Verschwinden, als das Aufdecken einer zweiten Wirklichkeit, die unter jener uns so sehr bewegenden verborgen lag und nun hervortritt. Wir haben eigentlich alle eine bleibende Ahndung oder Vorgefühl, daß auch unter dieser Wirklichkeit, in

---

obige ausführlichere Stelle über dieses Grausen ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen. Der Herausgeber.

*) Vergl. meine Schrift: „Arthur Schopenhauer, Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 456 ff. Der Herausgeber.

der wir leben und ſind, eine zweite ganz andere verborgen liegt: dieſe iſt das Ding an ſich, das ὑπαρ zu dieſem οναρ.

Gott, Freiheit und Unſterblichkeit werden meiſtens als Hauptzwecke der Metaphyſik angegeben: das erſtere würde aber die zwei letzteren unmöglich machen. Auch könnte man ſagen: das erſtere wäre, im ontologiſchen Beweiſe, eine essentia ohne existentia, das zweite eine existentia ohne essentia.

Beim Schachſpiel iſt der Zweck (den Gegner matt zu machen) willkührlich angenommen, die Mittel dazu ſind in breiter Möglichkeit gegeben, die Schwierigkeit iſt offenbar, und je nachdem wir die Mittel klüglich benutzen, werden wir zum Zweck kommen. Man entrirt das Spiel beliebig. Ganz ebenſo iſt es mit dem Menſchenleben, nur daß man nicht beliebig, ſondern gezwungen entrirt, und der Zweck (Leben und Daſeyn) uns zwar zu Zeiten als ein willkührlich angenommener erſcheint, den man auch allenfalls aufgeben könnte, aber doch eigentlich ein natürlicher iſt, d. h. den man nicht aufgeben kann, ohne ſeine eigene Natur aufzugeben. Denken wir unſer Daſeyn als das Werk fremder Willkühr, ſo müſſen wir die ſchlaue Schalkheit des ſchaffenden Geiſtes bewundern, der es gelang, uns einen momentanen und nothwendig ſehr bald bei Seite zu legenden Zweck, deſſen Nichtigkeit ſogar nothwendig der Reflexion deutlich wird, Leben und Daſeyn, ſo angelegen zu machen, daß wir, mit größtem Ernſt darauf hinarbeitend, alle Kräfte in's Spiel ſetzen, obwohl wir wiſſen, daß ſobald die Partie zu Ende iſt, der Zweck für uns nicht mehr exiſtirt und wir im Ganzen nicht angeben können, was uns den Zweck ſo angelegen macht, ſondern dies ſo beliebig angenommen ſcheint, als der Zweck, dem fremden König Schach zu bieten, wir jedoch immer nur auf die Mittel bedacht, über den Zweck nicht weiter ſinnen und brüten: dies iſt offenbar dadurch erreicht, daß unſere Erkenntniß bloß fähig iſt,

nach Aussen und durchaus nicht nach Innen zu sehen, worein wir uns, weil es einmal nicht anders ist, ein für alle Mal gefunden haben.*)

*) Diese Stelle ist von Schopenhauer zur Erläuterung seines bekannten Satzes geschrieben, daß zwar jeder einzelne Willensakt eines erkennenden Individuums ein Motiv habe, keineswegs aber, daß jenes Wesen überhaupt will und auf diese Weise will, motivirt sei (s. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 29). Der Herausgeber.

5. Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur.

Uns die Welt im Raume, d. h. den großen mühlradförmigen Sternhaufen, begränzt zu denken, sind wir durchaus geneigt. Der einzige damit verbundene Uebelstand ist, daß sie gegen den unendlichen Raum, der sie umgiebt, unendlich klein wird.*) Dieses läßt sich nun durch eine Erläuterung beseitigen, die jedoch zunächst mythisch auftritt.

Nach der Vedalehre ist nur $^1/_4$ des Brahm in der Welt inkarnirt, und $^3/_4$ bleiben frei von ihr, als seeliges Brahm. Der anschauliche Repräsentant dieser letzteren, oder eigentlicher zu reden der Verneinung des Willens zum Leben gegen die Bejahung ist der unendliche Raum gegen die begränzte und bei aller ihrer schwindelnden Grösse unendlich kleine Welt, in der die Bejahung sich objektivirt.

Wenn im absoluten Raum (d. h. abgesehen von aller Umgebung) zwei Körper sich in gerader Linie einander nähern; so ist es phoronomisch das Selbe und kein Unterschied, ob ich sage, A geht auf B zu, oder umgekehrt: aber dynamisch besteht der Unterschied, ob die bewegende Ursache auf A oder auf B einwirkt, oder eingewirkt hat; welchem gemäß dann auch, je nachdem ich A oder B hemme, die Bewegung aufhört.

Ebenso ist es bei der Kreisbewegung: phoronomisch ist

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, S. 557. der 2. Aufl.; S. 588 der 3. Aufl. Der Herausgeber.

es einerlei, ob (im abſoluten Raume) die Sonne um die Erde läuft, oder dieſe um ſich ſelbſt rotirt: aber dynamiſch beſteht der obige Unterſchied und dazu noch dieſer, daß, auf dem rotirenden Körper, die Tangentialkraft mit ſeiner Kohäſion in Konflikt tritt, und, vermöge eben dieſer Kraft, der cirkulirende davonfliegen würde, wenn nicht eine andere Kraft ihn an das Centrum ſeiner Bewegung bände.

Hinſichtlich der Kant'ſchen Repulſions- und Attraktionskraft, bemerke ich, daß letztere nicht, wie erſtere, in ihrem Produkt, der Materie, aufgeht und erliſcht. Denn die Repulſionskraft, deren Funktion die Undurchdringlichkeit iſt, kann erſt da wirken, wo ein fremder Körper in den Umfang des gegebenen einzudringen verſucht; alſo nicht über dieſen hinaus. Hingegen liegt es in der Natur der Attraktionskraft, nicht durch die Gränze eines Körpers aufgehoben zu werden, mithin auch über den Umfang des gegebenen Körpers hinaus zu wirken: ſonſt nämlich würde jeder Theil des Körpers, ſobald er abgetrennt worden, ſofort auch ihrer Wirkung entzogen: ſie attrahirt aber alle Materie, auch aus der Ferne, indem ſie alle als zu Einem Körper gehörig betrachtet, zunächſt als zum Erdkörper, und dann weiter. Von dieſem Geſichtspunkt aus kann man allerdings auch die Schwere als zu den a priori erkennbaren Eigenſchaften der Materie gehörig betrachten. Jedoch bloß in der allerengſten Berührung ihrer Theile, welche wir Kohäſion nennen, iſt die Gewalt dieſer Attraktion genugſam koncentrirt, um der Anziehung des Millionenmal gröſſeren Körpers der Erde ſo weit zu widerſtehn, daß nicht die Theile des gegebenen Separatkörpers in gerader Linie jenem zufallen. Iſt aber die Kohäſion zu ſchwach; ſo geſchieht dies: er zerbröckelt und zerfällt, durch bloſſe Schwere ſeiner Theile. Jene Kohäſion ſelbſt aber iſt ein geheimnißvoller Zuſtand, den wir nur durch Fuſion und Erſtarrung, oder Auflöſung und Abdampfung, alſo nur durch den Uebergang vom flüſſigen zum feſten Zuſtande zu Wege bringen können.

Bei den Aſtronomen iſt es unbeſtritten, daß die Schwerkraft nicht, wie das Licht u. ſ. w., irgend einer Zeit bedarf, um ihre Wirkung fortzupflanzen; ſondern dieſe iſt momentan, in jede Ferne: — alſo eigentlich actio in distans, höherer Art, als alle jene phyſiſchen Kräfte.

Wer keinen Willen in den Dingen annimmt, muß freilich, wie Carteſius und Leſage, die Schwere durch Stoß von Auſſen erklären. Denn wirklich ſteht die Alternative feſt, entweder den Urſprung jeder Bewegung ganz in die äuſſere Urſache zu verlegen, wo dann jede Bewegung auf Stoß erfolgt, oder aber im Bewegten ſelbſt einen inneren Drang anzunehmen, in Folge deſſen es ſich bewegt, und den wir Schwere nennen. Einen ſolchen inneren Drang können wir uns aber gar nicht anders erklären, ja nur denken, denn als eben Das, was in uns der Wille iſt; bloß daß hier ſeine Richtung nicht ſo einſeitig und (auf der Erde) ſtets ſenkrecht abwärts gehend ausfällt, wie dort; ſondern ſehr mannigfaltig wechſelnd, je nach Maaßgabe der Bilder, die ſein Intellekt, bis zu welchem er hier ſeine Empfänglichkeit geſteigert hat, ihm vorhält; dennoch aber ſtets mit derſelben Nothwendigkeit, wie dort.

Daß das Weſen der Kräfte in der unorganiſchen Natur identiſch mit dem Willen in uns iſt, ſtellt ſich Jedem, der ernſtlich nachdenkt, mit völliger Gewißheit und als erwieſene Wahrheit dar. Daß ſie paradox erſcheint, deutet bloß auf die Wichtigkeit der Entdeckung.

Statt zu ſagen: „In der Wirkung kann nicht mehr liegen, als in der Urſache", — welches falſch iſt, da die kleinſte Urſache oft die größte Wirkung hervorruft, — ſoll man ſagen: Die Einwirkung eines Körpers auf einen andern kann aus dieſem nur die Aeuſſerungen der in demſelben als ſeine Qualitäten liegenden Kräfte hervorrufen, und dieſe Aeuſſerungen treten jetzt als Wirkung auf: dieſe kann reich und mannigfaltig

ſeyn, während der als Urſache auftretende Körper nur einer einſeitigen und ärmlichen Aeuſſerung fähig iſt.

So oft, durch groſſe Naturrevolutionen, die Oberfläche unſeres Planeten untergeht und mit ihr alle Geſchlechter der Lebenden, ſo daß neue zu entſtehn haben; ſo iſt dies ein *changement de décoration* auf dem Welttheater.

Die generatio aequivoca iſt gewiſſermaaßen a priori gewiß, aus dem Grunde, daß Thiere aller Art wirklich *daſind*. Woher in aller Welt ſollen ſie denn ſonſt gekommen ſeyn, nur irgend *denkbarer* Weiſe? — Was meynen denn die Herren? etwan vom Himmel gefallen? — Daß aus dem Unorganiſchen die unterſten Pflanzen, aus dem faulenden Reſte dieſer die unterſten Thiere, und aus dieſen ſtufenweiſe die oberen entſtanden ſind, iſt der *einzige mögliche* Gedanke.

Die Inſekten und andere untere Thiere in ihrem Gehn und Thun, Treiben und Beabſichtigen ſind anzuſehn als die *ABC-Schützen der Schöpfung*: ſie liefern die Rudimente unſeres Thuns und Treibens.

Wenn die Natur *den letzten Schritt bis zum Menſchen*, ſtatt vom *Affen* aus, vom *Hunde* oder *Elephanten* aus genommen hätte; wie ganz anders wäre da der Menſch. Er wäre ein vernünftiger Elephant, oder vernünftiger Hund, ſtatt daß er jetzt ein vernünftiger Affe iſt. Sie nahm ihn vom Affen aus, weil es der kürzeſte war; aber durch eine kleine Aenderung ihres früheren Ganges wäre er von einer andern Stelle aus kürzer geworden.

Mancher Zoolog ist doch im Grunde nichts weiter, als ein — Affen-Registrator.

Das Thun und Treiben der Menschen, in jeder, der wichtigsten, wie der unwichtigsten, ihrer Beschäftigungen, ja in jeder ihrer Bewegungen, trägt den eigenthümlichen Charakter des Absichtlichen und Vorsätzlichen und dadurch gewährt es einen von den Bewegungen der Thiere so grundverschiedenen Anblick, daß, wenn wir uns einen, vom fernsten Planeten gekommenen, ganz unkundigen Beobachter denken, ihm augenscheinlich seyn müßte, daß die Menschen von einer Gattung Motiven bewegt werden, welche für die Thiere gar nicht vorhanden ist. Das sind die Begriffe, die nichtanschaulichen, abstrakten Vorstellungen.

In der Revue de deux Mondes vom 15. März 1857 steht ein Aufsatz: Les Anglais et l'Inde, von einem Major Fridolin, der in Indien gewesen ist, zum Theil sogar nach dem speciellen und persönlichen Bericht eines englischen Offiziers, ein höchst merkwürdiges Phänomen, nämlich daß im Königreich Oude, in den Wäldern unweit Lucknow, es oft vorgekommen sei, daß ein Wolf Kinder, selbst schon dreijährige geraubt und mit seinen Jungen aufgefüttert habe; wonach dann das Menschenkind ganz thierisch geworden und geblieben sei. Eingefangen, selbst erst 9 Jahr alt, hat man ein solches nie mehr zur Menschlichkeit, Sprache und Vernunft erziehen können. Einen Solchen hat man sogar, neben anderen Thieren, im Käfig einer Menagerie gehalten.

Danach wäre die Geschichte des Romulus und Remus nicht fabelhaft. — Man muß bedenken, daß der Wolfshunger das Kind fressen möchte und erst überwunden werden muß, von etwas Stärkerem, also von dem Wunsch, dies Kind seiner Brut beizugesellen.

Ist es da nicht höchst bedeutsam, daß, wie der Mensch, durch Zähmung und Humanisirung einer Wolfsart, sich seinen treuesten Freund, den Hund, erworben hat, welches Cuvier als seine kostbarste Eroberung bezeichnet, — gerade der Wolf Men-

ſchenkinder ſich aneignet? Zeugt es nicht von einer beſondern Sympathie, einer geheimen Wahlverwandtſchaft zwiſchen beiden generibus? welche dann auch zur Erklärung der oft gränzenloſen Liebe zwiſchen Herr und Hund dienen kann. Auch könnte man als erläuterndes Analogon derſelben den entgegengeſetzten Fall betrachten, nämlich die ſtarke Antipathie, ja den entſetzlichen Abſcheu, welchen viele Menſchen gegen Kröten haben, und der nicht auf einem phyſiſchen, noch äſthetiſchen, ſondern auf einem geheimen metaphyſiſchen Grunde beruhen muß; — wobei noch zu erwägen, daß von jeher zu magiſchen Künſten Kröten gebraucht worden ſind, — nicht etwan giftige Schlangen.

Eine Anthropologie müßte drei Theile haben:

1) Beſchreibung des äuſſeren oder objektiven Menſchen, d. h. des Organismus.

2) Beſchreibung des inneren oder ſubjektiven Menſchen, d. h. des Bewußtſeyns, das dieſen Organismus begleitet.

3) Nachweiſung beſtimmter Verhältniſſe zwiſchen dem Bewußtſeyn und dem Organismus, alſo zwiſchen dem äuſſern und innern Menſchen. (Letzteres nach Cabanis zu bearbeiten.)

Pſychologie als ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft kann kaum beſtehen; denn die Phänomene des Denkens und Wollens laſſen ſich nicht gründlich betrachten, wenn man ſie nicht zugleich anſieht als Wirkung phyſiſcher Urſachen im Organismus: daher ſetzt ſie Phyſiologie voraus, und dieſe Anatomie: ſonſt bleibt ſie höchſt oberflächlich. Daher iſt nicht Pſychologie, ſondern Anthropologie zu lehren: dieſe begreift aber jene zwei ſonſt mediziniſchen Wiſſenſchaften und erhält dadurch ein unverhältnißmäſſig groſſes Gebiet.

Daß die Korporiſation nur der Ausdruck des Willens ſei, drücken die Puranas recht ſchön aus in der Epiſode des Mahabarata Sundas und Upasundas, 3. Geſang (Bopp, Ardſchuna's Reiſe zu Indra's Himmel, nebſt andern Epiſoden des Mahabarata, 1824). Da hat Brahma die Tilstama, das ſchönſte aller Weiber, geſchaffen, und ſie umgeht die Verſamm-

lung der Götter. Schiwa hat ſolche Begier, ſie anzuſchauen, daß wie ſie ſucceſſive den Kreis umwandelt, ihm vier Geſichter nach Maaßgabe ihres Standpunktes, alſo nach den vier Weltgegenden hin entſtehn: darum hat Schiwa vier Geſichter: eben ſo entſtehen dem Indra bei derſelben Gelegenheit unzählige Augen auf dem ganzen Leibe.

Die θρεπτικη ψυχη, anima vegetativa, iſt der Wille, als Ding an ſich: die ψυχη αισθητικη und διανοητικη, anima sensitiva et rationalis, ſind Produkte jener und folglich ſekundär: daher alles Lebende jene erſte hat, die zweite erſt die Thiere, die dritte bloß der Menſch.

In den Werken des Agrippa von Nettesheim, Bd. I ſteht ein Commentarius in Plin. hist. nat. lib. XXX, c. 2, incerti auctoris, darin es heißt: quatuor enim gradibus naturam humanam constare eruditiores testantur, quos vocant esse, vivere, sentire, intelligere. (Man müßte es deutſch geben: daſeyn, leben, erkennen, denken: — wo es richtiger wäre.) —

Das iſt eine ſehr gute und treffende Bezeichnung der vier Stufen des Daſeyns oder der Objektität des Willens. Esse, vivere, intelligere giebt als Eintheilung ſchon Augustinus de libero arbitr. II, 3.

Daß das Kind im Mutterleibe kein Bewußtſeyn hat, geht ſchon daraus hervor, daß es nicht reſpirirt. Thätigkeit des Gehirns iſt zur Reſpiration nothwendig; und wahrſcheinlich verhält es ſich auch umgekehrt ſo.

Die richtige Beſtimmung der vier Temperamente nach dem Grad und der Leichtigkeit der Erregbarkeit ſteht ſchon in Blumenbach's Phyſiologie, §. 79.

Το επιθυμητικον (pars animi concupiscibilis) und το θυμοειδες (pars animi irascibilis) des Plato sind die Quelle aller Affekte und Leidenschaften. Richtige Aequivalente jener Ausdrücke giebt es im Deutschen nicht.

Unser cerebraler Intellekt könnte vielleicht als eine bloße Schranke und Hemmung betrachtet werden, welche die Gedanken der geschiedenen Individuen, wie auch das Zukünftige und Abwesende vom Bewußtseyn ausschließt. Denn die Kenntniß von diesem Allen würde für uns so unnütz und bloß zur Quaal seyn, wie der Pflanze, die keine Irritabilität und Lokomotivität hat, die Sensibilität und Perception seyn würde.

Die Einstellung der animalischen Funktionen ist der Schlaf; die der organischen der Tod.

Das Genie und die hellsehende Somnambule sind die zwei abnormen Erhöhungen der beiden entgegengesetzten Centra des Nervensystems in ihren Funktionen. Ersteres ist nur beim männlichen, Letzteres nur beim weiblichen Geschlecht möglich, allenfalls bei Knaben vor der Pubertät.

Daß der so unermeßliche Unterschied zwischen Menschen höherer und niederer Art nicht hingereicht hat, zwei Species zu konstituiren, könnte Einen wundern, wohl gar betrüben.

Ob wohl je ein Mensch von großem Geiste geschielt hat? — Ich glaube es nicht, obwohl mir die zwei physischen Ursachen des Schielens, Schwäche des einen Auges, oder abnormale Kürze eines Augenmuskels, bekannt sind. Schielen die Thiere?

Himly hat bemerkt, daß das Hervorrufen des phyſiologiſchen Farbenſpektrums die Augen angreift. Wirklich iſt daſſelbe für die Augen, was Onanie für die Genitalien: hingegen iſt das wirkliche Erblicken der geforderten Farbe für die Augen, was die natürliche Geſchlechtsbefriedigung für die Genitalien. Beide letztern Fälle ſind das Zuſammentreffen und Neutraliſiren der entgegengeſetzten Pole: in den beiden erſtern hingegen muß der eine wirklich gegebene Pol den andern aus ſich ſelbſt erſetzen.

Bei Läufen auf der Flöte, die in ſchneller und ſtarker Abwechslung von der untern zu den beiden obern Oktaven herauf- und herabſpringen, ſcheinen dem Zuhörer unverkennbar die tiefen Töne von einem andern Ort, als die hohen, auszugehen. Sollte hierin nicht ein Schlüſſel zum Ventriloquismus liegen?

---

6. Zur Aesthetik.

Der Unterschied des Grades der Geisteskräfte, welcher eine so weite Kluft offen hält zwischen dem Genie und dem gewöhnlichen Erdensohn, beruht zwar auf nichts weiterem, als einer größern oder geringern Entwicklung und Vollendung des Cerebralsystems: dieser Unterschied ist aber dennoch so wichtig, weil diese ganze reale Welt, in der wir leben und sind, ihr Daseyn bloß in Bezug auf ein solches Cerebralsystem hat, jener Unterschied demnach eine andere Welt und ein anderes Daseyn setzt. Zudem beruht der Unterschied zwischen Mensch und Thier auf demselben Umstand.

Das Wesen des Genies ist ein Maaß der Erkenntnißkraft, welches das zum Dienst eines individuellen Willens erforderliche weit übersteigt. Aber dies ist eine bloß relative Bestimmung: sie wird erreicht sowohl durch Herabstimmung des Willens, als durch Erhöhung der Erkenntniß. Es giebt Menschen, bei denen das Erkennen über das Wollen überwiegend ist, ohne eigentliches Genie: ihre Erkenntnißkraft ist zwar grösser, als die gewöhnliche, jedoch nicht in hohem Grade: ihr Wille aber ist schwach; sie wollen nicht heftig; daher beschäftigt sie das Erkennen an und für sich mehr, als ihre Zwecke: sie sind Leute von Talent, verständig und dabei sehr genügsam und heiter: ein solcher war Fernow.

Klarheit, Heiterkeit, Vernünftigkeit und durch dies Alles Glück hängen ab von dem Verhältniß, welches in jedem Menſchen der Intellekt zum Willen hat, von dem Maaße, in welchem erſterer überwiegend iſt: aber das Genie, die Größe des Geiſtes hängt ab von dem Verhältniß, welches der Intellekt eines Menſchen zu dem aller andern hat, von dem Grade, in welchem er ihn übertrifft, wobei ſein Wille verhältnißmäſſig eben ſo viel ſtärker ſeyn kann: daher beide Vorzüge gar nicht nothwendig beiſammen daſind.

Der Normalmenſch iſt gänzlich auf das Seyn verwieſen; das Genie hingegen lebt und webt im Erkennen. Daraus folgt, da alle Dinge herrlich zu ſehn, aber ſchrecklich zu ſeyn, daß auf dem Leben der gewöhnlichen Leute ein dumpfer, trüber, einförmiger Ernſt liegt, während auf der Stirn des Genies eine Heiterkeit eigener Art glänzt, welche, obſchon ſeine Schmerzen heftiger ſind, als die der Gewöhnlichen, doch immer noch durchbricht, wie die Sonne durch Regenwolken; welches am ſichtbarſten wird, wenn man das Genie mit den Andern in gleicher Bedrängniß erblickt: da erkennt man, daß es zu dieſen ſich verhält, wie der Menſch, dem allein das Lachen zuſteht, zu dem in dumpfem Ernſt dahinlebenden Thiere. *)

Der gewöhnliche Menſch wird, wenn ihm hundert Wünſche fehlſchlagen, den 101. aufrichten, unermüdlich im Hoffen und auf tauſendfältige Art zu befriedigen. Dem Genie giebt ſein beigeſellter heftiger, gewaltiger Wille den Anlaß zur Entzweiung mit der Welt, welche dem intereſſeloſen Kontempliren derſelben vorhergehn muß.

Wenn nun der gewöhnliche Menſch, deſſen Erkenntniß eigentlich immer nur zum Behuf ſeines Wollens thätig iſt und nur durch das Intereſſe ſeines Willens in Bewegung geſetzt wird,

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 31 (S. 380 ff. der 2. Aufl.; S. 433 ff. der 3. Aufl.).
Der Herausgeber.

eben zu dieſem Behuf, nämlich um irgend einen individuellen Zweck zu erreichen, ein Kunſtwerk oder eine Philoſophie zu verfertigen beſchließt, ſo treibt ihn ſein Wille, die Welt willenslos anzuſchauen; aus Intereſſe will er die Welt ohne Intereſſe betrachten: er geräth alſo in denſelben Widerſpruch mit ſich, wie der vergnügte Erbe, der weinen ſoll und will. Aus dem Widerſprechenden ſeines Vorhabens geht hervor, wie unmöglich es ſei, daß es ihm Ernſt damit werde, und hieraus, wie nothwendig er ſtümpern muß.

Wie die ſchönſten Tonſtücke am ſchwerſten zu faſſen ſind und nur für Geübte, weil ſie aus langen Sätzen beſtehn und erſt nach langen Irrgängen den Grundton wiederfinden, ſo kommen groſſe Geiſter erſt nach großem Zwieſpalt, ſchweren Zweifeln, großen Irrthümern, langem Beſinnen und Schwanken in's Gleichgewicht; wie lange Perpendikel große Halbkreiſe beſchreiben. Kleine Geiſter *ſind bald mit ſich und der Welt im Reinen* und verſteinern: Jene aber grünen, leben, bewegen ſich ewig.

Wie offenbar die Thiere manche Verſtandesverrichtungen, wie z. B. das Zurückfinden eines Weges, das Erkennen einer Perſon u. dergl., weit beſſer als der Menſch vollziehn, — eben ſo iſt zu vielen Angelegenheiten des wirklichen Lebens das *Genie* ungleich weniger fähig und tauglich, als der gemeine Kopf. Und wie ferner die Thiere eigentlich nie auf Narrheiten gerathen; eben ſo iſt dieſen der gewöhnliche Menſch nicht in dem Grade unterworfen, wie das *Genie*.*)

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 31 (S. 387 ff. der 2. Aufl.; S. 441 ff. der 3. Aufl.) und „Parerga", II, S. 75 f. der 2. Aufl. Der Herausgeber.

Zwischen dem Genie und dem Wahnsinn ist die Aehnlichkeit, daß sie in einer andern Welt leben, als die für Alle vorhandene.

Das Genie thut dasselbe (mehr den Zwecken der Gattung, als des Individuums zu dienen, sich für jene aufzuopfern) auf der Seite der Vorstellung, also auf erhabenere Art, was die leidenschaftlich Liebenden auf der Seite des Willens. In beiden Arten fällt für die der Gattung also dienenden Individuen eigenthümlicher Genuß und eigenthümliche Quaal ab: sie leben in erhöhter Potenz.

Das Genie, welches auf seine Weise schon einmal für die Gattung lebt, ist weder geeignet, noch berufen, es auch auf die andere Art zu thun. — Sonderbar genug, daß die Perpetuirung des Namens sich an beide Arten knüpft.

Wenn das Individuum Sorgen oder Schmerzen quälen, oder heftige Wünsche es martern; so liegt der Genius in Ketten, er kann sich nicht rühren: nur wenn Sorge und Wünsche schweigen, ist die Luft der Freiheit da, in der er leben kann, dann sind die Bande der Materie abgeworfen, der reine Geist bleibt übrig, das reine Subjekt des Erkennens. Daher, wen der Genius heimsucht, der bewahre sich vor Schmerzen, halte die Sorgen ferne, beschränke seine Wünsche; aber die, welche er nicht unterdrücken kann, befriedige er völlig: nur so wird er sein seltenes Daseyn zum größtmöglichsten Vortheil benutzen, zu seiner eigenen Freude und der Welt Gewinn.

Zu kämpfen mit Noth, Sorgen und versagten oder verpönten Wünschen ist ein gutes Tagewerk für Die, welche, wenn sie davon frei wären, mit der Langeweile zu kämpfen hätten und dadurch auf schlechte Streiche verfielen, nicht aber für Den, dessen wohlbenutzte Stunde Jahrhunderten Früchte bringt. Er ist (wie Diderot sagt) kein bloß moralisches Wesen. *)

---

*) Die hier erwähnte Aeusserung Diderots führt Schopenhauer noch an einer andern Manuscriptstelle an, wo er sagt: „Der Mensch von

Die Gesetze des Mechanismus gelten nicht mehr, wo der Chemismus wirkt, und die Gesetze dieses nicht mehr, wo organisches Leben angefacht worden; so gelten die Regeln für die gewöhnlichen Menschen nicht für die Ausnahmen, so wenig als deren Genüsse diesen genießbar sind.

Die Störungen, welche dem reinen Intellekt der Wille stets bereitet, lassen sich in zwei Klassen bringen: Sorgen und Leidenschaften. Jene sind das Fliehen vor meistens wirklichen Uebeln: diese das heftige Verfolgen eingebildeter Genüsse. — Beide heben die freie Thätigkeit des Intellekts auf. Meistens ist es das eine von beiden, welches uns vor dem andern bewahrt. Will das Schicksal ein Genie Früchte tragen lassen; so führt es solches die schmale Strasse zwischen beiden durch, welches jedoch wohl nie in so gerader Linie gelingen wird, daß jenes nicht ausnahmsweise, dann und wann, bald der einen, bald der andern anheimfiele; woraus ein merklicher Rabatt seiner Kräfte und Leistungen sich ergiebt.

Die mittelbaren und sekundären Vortheile vom Genie (Theilnahme, Anerkennung, Ruhm, Ansehn, Ehre und durch diese herbeigeführte persönliche Wohlfahrt) hat wohl nie Einer mehr, als Göthe genossen. Aber wer wird glauben, daß sein Glück im Genuß dieser und nicht in dem seines eigenen Geistes bestanden hat, und daß er nicht gern vom schallenden Lobe seiner Verehrer in die Einsamkeit, zu seinen eigenen Gedanken, geflohen ist? —

Zu jenen mittelbaren Vortheilen gelangt man durch ein Talent viel leichter und bequemer; hingegen bringt das Genie so viele mittelbare Nachtheile mit sich, da ein damit begabter

---

Genie ist nicht, gleich den Uebrigen, ein bloß moralisches Wesen; sondern er ist der Träger des Intellekts einer Welt und mehrerer Jahrhunderte. (Die Bemerkung steht in der Vorrede des Neveu de Rameau in Oeuvres inédites de Diderot.) Er lebt daher mehr der Anderen als seiner selbst wegen." Der Herausgeber.

Mensch heterogen, abnorm, isolirt, einsam, zum täglichen, gewöhnlichen Thun und Treiben des Menschenlebens untauglich, überdies durch das Abnorme seiner Organisation, sofern das Nervensystem unverhältnißmässig überwiegt, auch leicht reizbar, melancholisch und hypochondrisch ist, — daß nur die Größe der unmittelbaren Vortheile (der Genuß des eigenen Geistes) darüber trösten und es trotzdem Allen noch wünschenswerth machen kann.

Dies ist der Fluch des Menschen von Genie, daß in demselben Maaße, als er den Andern groß und bewundernswürdig erscheint, sie ihm klein und erbärmlich vorkommen. Diese Meinung muß er sein Leben lang unterdrücken, und mit der ihrigen halten sie es meistens eben so. Inzwischen ist er verdammt, in einer öden Welt zu leben, wo er nicht auf seines Gleichen trifft, wie auf einer Insel, die keine andern Bewohner hat, als Affen und Papageien. Und dabei neckt ihn ewig die Täuschung, daß er von Weitem einen Affen für einen Menschen ansieht.

Die Toleranz, welche man oft an grossen Männern bemerkt und preiset, ist wohl immer das Kind der größten Menschenverachtung: denn erst wenn ein grosser Geist von dieser ganz durchdrungen ist, hört er auf, die Menschen für seines Gleichen zu halten und diesem entsprechende Forderungen an sie zu machen. Dann freilich ist er gegen sie so tolerant, wie wir Alle gegen die Thiere, denen wir ihre Unvernunft und Bestialität weiter nicht vorwerfen. Bis dahin aber ist sein Zustand ähnlich dem eines Menschen, den man, ihm zum Possen, in ein Zimmer, dessen Wände mit lauter sphärisch und uneben geschliffenen Spiegeln bedeckt sind, gesperrt hätte, so daß, wo er hinsieht, ihm sein mannigfaltig verzerrtes Ebenbild entgegenkommt.

Wenn man das Uebermenschliche und Göttliche des Genie's erwägt und doch andererseits gestehen muß, daß nicht das Genie, sondern nur der reine Wille, das Nicht-Wollen des Lebens, es sei, das aus dieser jammervollen Welt erlöst; so ist dies beängstigend und es erscheint fast als ein Unrecht, das die ewige

Gerechtigkeit begienge. Allein aus folgender Betrachtung geht hervor, wie das Genie zum Heil und zur Erlösung führt. Es ist immer das Leiden, das angeschaute oder das selbstempfundene, was den Willen zum Leben bricht und dadurch von dieser Welt, die seine Sichtbarkeit ist, erlöst: nur beim vollkommen Heiligen reicht hiezu das bloß angeschaute Leiden hin, das empfundene muß bei jedem Menschen hinzukommen. Nun ist das Leiden, welches dem Genie als solchem eigen ist, und dem dieses nie entgeht, die Oede und Einsamkeit in einer Welt, in der es fast nie auf seines Gleichen trifft, sondern unter ihm scheinbar ähnlichen, aber in der Hauptsache fremden Wesen sich herumstößt; was Diogenes durch seine Laterne ausdrückte. Dieses Leiden reicht schon hin, dem Genie den Willen zum Leben zu brechen und ihn abzuwenden von dieser öden freudenleeren Welt, in der er wie ein vornehmer edler Staatsgefangener im selben Kerker mit gemeinen Verbrechern sich befindet. Dies Leiden ist aber von einer edlen Art, es wird durch das Bewußtseyn, daß es eben nur Folge seiner edlern Natur ist, zwar nicht aufgehoben, aber stets gemildert: und doch tritt es bei ihm an die Stelle der gewöhnlichen wildern Schmerzen, deren es bedarf, um den gewöhnlichen Menschen vom Willen zum Leben zu heilen. *)

Ob nicht alles Genie seine Wurzel hat in der Vollkommenheit und Lebhaftigkeit der Rückerinnerung des eigenen Lebenslaufs? Denn nur vermöge dieser, die eigentlich unser Leben zu einem grossen Ganzen verbindet, erlangen wir ein umfassenderes und tieferes Verständniß desselben, als die Uebrigen haben. **)

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1816 geschrieben. Der Herausgeber.

**) Diese Stelle ist aus Schopenhauers „Senilia". Der Herausgeber.

Jünglingsschönheit verhält sich zu Mädchenschönheit, wie Oelmalerei zu Pastell.

Einen Eindruck des Erhabenen in niedrigem Grade*) geben schon die einsamen Schatten hoher Eichen, z. B. die „heiligen Hallen" bei Tharand. Ja die eintretende Stille jedes schönen Abends, wo das Gewirre und Getreibe des Tages schweigt, die Gestirne allmälig hervortreten, der Mond aufgeht, — alles dies stimmt schon erhaben, weil es uns ablenkt von der Thätigkeit, die unserm Willen dient und zur Einsamkeit und Betrachtung einladet. Die Nacht ist an sich erhaben.

Ueberaus stark habe ich ein Mal den Eindruck des Erhabenen von einem Gegenstande erhalten, den ich bloß hörte, ohne ihn zu sehen: dieser Gegenstand ist aber wohl auch einzig in der Welt. Sie wissen, daß der grosse Canal du Languedoc**) das Mittelländische Meer mit der Garonne und dadurch mit dem Ocean verbindet. Um den Kanal mit Wasser zu versehen, ist folgende Anstalt gemacht. Einige Meilen von Toulouse liegt Casbelnandary und etwan eine Meile von hier St. Feriol: auf einem Berge bei diesem Städtchen ist ein See oder grosses Wasserbassin, selbst wieder von höhern Bergen umgeben, deren Quellen diesen See füllen. Nun ist unter dem See, im Berge eine Wasserleitung, welche das Wasser aus dem See, so oft es nöthig ist, in den Kanal läßt: ein gewaltiger Krahn hält diese Wasserleitung geschlossen, sperrt den See und wird nur geöffnet, wenn das Wasser ausströmen soll. Man führte mich einen lan-

---

*) Vergl. über das Erhabene im niedrigen Grade die „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 39, S. 231 der 2. Aufl.; S. 240 der 3. Aufl. — Obiges Beispiel des Erhabenen, so wie die in den beiden folgenden Stellen angeführten Beispiele sind aus Schopenhauers Vorlesungen genommen. Der Herausgeber.

**) Ganz kurz und in einem andern Zusammenhange erwähnt Schopenhauer den Languedoker Kanal in den „Parergis", 2. Aufl., II, §. 76 (1. Aufl. §. 75). Der Herausgeber.

gen Gang durch den Berg; dicht neben dieſem Gang, aber durch eine Wand von ihm getrennt, iſt der gemauerte Weg des Waſſers, am Ende des Ganges aber der groſſe Krahn: nachdem mir der Führer die ſehr nöthige Erinnerung gegeben hatte, nicht zu erſchrecken, öffnete er den Krahn und nun erhob ſich das lauteſte Gebrüll, was man wohl auf der Welt hören kann, verurſacht von der groſſen Waſſermaſſe, die nun, in dieſem eingeſchloſſenen Raum, im Gange nebenan, durch den ganzen Berg in den Kanal ſtrömt. Von dieſem entſetzlichen Lerm iſt es nicht möglich, ſich eine Vorſtellung zu machen, es iſt viel lauter als der Rheinfall, weil es im eingeſchloſſenen Raum iſt: hier durch irgend etwas einen noch hörbaren Laut zu verurſachen, wäre ganz unmöglich: man fühlt ſich durch das ungeheuere Getöſe ganz und gar wie vernichtet: weil man aber dennoch völlig ſicher und unverletzt ſteht, und die ganze Sache in der Perception vor ſich geht; ſo ſtellt ſich dann das Gefühl des Erhabenen im höchſten Grade ein; dieſes Mal durch einen bloß hörbaren Gegenſtand, ohne alles Sichtbare veranlaßt. Uebrigens geht man nachher auch in den andern Gang und ſieht das Waſſer aus dem Krahn ſtrömen: hier wird man aber nicht ſo ſehr davon erſchüttert, theils weil der erſte Eindruck vorüber iſt, theils weil man die Urſache des Getöſes vor Augen hat. Wer je in's ſüdliche Frankreich kommt, verſäume es ja nicht.

Alle Die, welche Aegyptiſche Pyramiden geſehn, berichten einſtimmig, daß dieſer Anblick mit einer Rührung erfüllt, welche durch die Beſchreibung gar nicht mitgetheilt werden kann. Ohne Zweifel gehört auch dieſe Rührung dem Gefühl des Erhabenen an, welches hier einen gemiſchten Urſprung haben mag. Schon die Gröſſe der Pyramide läßt das Individuum die Kleinheit ſeines eigenen Leibes fühlen; ſodann fällt es in die Augen, daß dies ein Werk von Menſchenhand iſt und ſchnell dringt ſich der Gedanke auf, wie viele Tauſende von Individuen ihr Leben lang an dieſem Koloſſe arbeiteten; wodurch abermals das betrachtende Individuum ſich als ſehr klein empfindet: endlich kommt hinzu die Ueberzeugung von dem hohen Alter dieſer Werke, man gedenkt der unzähligen Individuen, die ſeitdem ihr kurzes

Leben vollendet, während jene Werke der Vernichtung trotzen: so fühlt man bei diesem Anblick sich auf mannigfache Weise als Individuum unendlich klein gemacht; aber über diese dem Willen ungünstige Verhältnisse erhebt man sich zum Zustand des reinen Erkennens in der Betrachtung dieser einfachen und edlen Massen, die im Sonnenlicht so rein und deutlich dastehn, und so entsteht das Gefühl des Erhabenen.

Die verschiedenen Eindrücke, welche hier vereint wirken, erhalten wir einzeln von minder fernen Gegenständen, und auch so erregen sie das Gefühl des Erhabenen. Sehr hohe Berge sehn wir mit großem Genuß an und werden erhaben gestimmt: die blosse Grösse der Massen macht unsere Person unendlich klein; aber sie sind der Gegenstand unserer reinen Beschauung, wir sind das Subjekt des Erkennens, der Träger der ganzen Objekten-Welt. Es ist das Mathematisch-Erhabene. — Die noch dastehenden Ruinen des Alterthums rühren uns unbeschreiblich, die Tempel zu Pästum, das Koliseum, das Pantheon, Mäcenas Haus mit dem Wasserfall im Saal; denn wir empfinden die Kürze des menschlichen Lebens gegen die Dauer dieser Werke, die Hinfälligkeit menschlicher Grösse und Pracht: das Individuum schrumpft ein, sieht sich als sehr klein, aber die reine Erkenntniß hebt uns darüber hinaus, wir sind das ewige Weltauge, was dieses Alles sieht, das reine Subjekt des Erkennens. Es ist das Gefühl des Erhabenen.

Alle großen Dichter haben die Gabe der Anschaulichkeit, weil sie von Anschauungen ihrer Phantasie ausgehen, nicht von Begriffen, wie die Nachahmer. (Das ist ein tolles Wagstück, in Andern lebhafte Anschauung erregen zu wollen, während man selbst blosse Begriffe hat, Wärme mittheilen zu wollen, während man selbst kalt ist.) Aber am wunderbarsten wird jene Gabe da, wo sie uns Dinge anschauen läßt, die wir nicht aus der Wirklichkeit kennen, weil sie in der Natur nicht vorkommen, und also auch der Dichter selbst sie nicht in der Wirklichkeit gesehen hat, er sie aber dennoch so schildert, daß wir fühlen, wenn Dergleichen möglich wäre, so müßte es so und nicht anders aussehn.

Hierin ist einzig Dante. Er schildert die Hölle: lauter Zusammenstellungen, die in der wirklichen Welt nicht seyn können, und dennoch so wahr, daß wir Alles sehen, die Stadt der Ketzer, deren Wohnungen glühende Särge sind, darin sie liegen; den Sumpf von siedendem Pech, daraus die Verdammten die Köpfe herausstecken, wie die Frösche aus dem Sumpf. — Daher sage ich, die Grösse des Dante besteht darin, daß, während andere Dichter die Wahrheit der wirklichen Welt haben, er die Wahrheit des Traumes hat. Er läßt uns unerhörte Dinge gerade so sehen, wie wir dergleichen im Traume sehen, und sie täuschen uns eben so. Es ist, als ob er jeden Gesang die Nacht über geträumt und am Morgen aufgeschrieben hätte. So sehr hat Alles die Wahrheit des Traumes.*)

Der Dichter soll seine Personen so schaffen, wie die Natur selbst, sie denken und reden lassen, jedes seinem Karakter so gemäß, wie wirkliche Menschen dies thun. Hiebei ist jedoch eine Erklärung nöthig, um dem Mißverständniß vorzubeugen, daß die strengste Natürlichkeit aller Aeusserungen zu suchen sei. Das ist nicht; denn sonst wird die Natürlichkeit leicht platt. Bei aller Wahrheit in der Darstellung der Karaktere, sollen diese doch idealisch gehalten seyn. Wir wollen uns deutlich machen, was dies eigentlich heißt.

Wirkliche Menschen haben Jeder seinen Karakter, Manche haben einen sehr bestimmten, eigenthümlichen Karakter: allein sie bleiben diesem nicht immer auf gleiche Weise getreu, sie handeln und reden nicht immer ihrer Individualität gemäß. Ich meyne hier nicht die Möglichkeit der Verstellung, die setze ich bei Seite. Sondern die stets, besonders nach dem physischen Befinden wechselnde Laune macht, daß Jeder seinen Karakter nicht allezeit gleich energisch äussert; irgend ein besonderer Eindruck, den er erhalten, giebt für eine Periode seinem Karakter eine ihm fremde Stimmung; gewisse Begriffe und allgemeine Wahrheiten, die ihn zu einer Zeit frappirt haben, modifiziren dann eine Weile sein Re-

---

*) Diese und die nächstfolgende längere Stelle ist aus Schopenhauers „Vorlesungen" genommen. Der Herausgeber.

den und Thun, bis er zuletzt doch wieder zu ſeiner Natur zurückkehrt: daher alſo zeigt in der Wirklichkeit jeder Karakter mancherlei Anomalien, die ſein Bild für den Augenblick undeutlich machen. Daher alſo wird das Thun und Reden eines Jeden nicht allezeit ſeiner Individualität gemäß ausfallen und Rochefoucauld hat ganz Recht zu ſagen: „Wir ſind bisweilen uns ſelber ſo unähnlich, als wir Andern unähnlich ſind. (On est quelquefois aussi différent de soi-même, que des autres.) Daher wird in einzelnen Fällen der Weiſe ſich thöricht zeigen, der Kluge dumm, der Tapfere feige, der Eigenſinnige nachgiebig, der Harte und Rauhe ſanft und milde, auch alles umgekehrt. Alſo in der Wirklichkeit fällt, durch vorübergehende Stimmungen oder Einflüſſe, Jeder bisweilen aus ſeinem Karakter: aber in der Poeſie darf dies nie ſeyn; denn unſere Bekanntſchaft mit der poetiſchen Perſon iſt von kurzer Dauer und immer nur einſeitig: daher müſſen von ihr alle jene Anomalien des Karakters ausgeſchloſſen bleiben, ſie muß in ihrem Thun und Reden ihren Karakter deutlich, rein und ſtreng konſequent offenbaren. Dies eben heißt, der Karakter muß idealiſch dargeſtellt werden, nur das Weſentliche deſſelben und dieſes ganz muß dargeſtellt werden, alles Zufällige und Störende muß ausgeſchloſſen bleiben. Wir ſelbſt, indem wir von unſern Bekannten ein Bild ihres Karakters in unſerer Erinnerung aufnehmen, idealiſiren daſſelbe, laſſen das ihnen eigentlich Fremde, was ſie zufällig gezeigt haben mögen, daraus weg und faſſen nur das ihnen Weſentliche und Eigenthümliche darin auf. In dieſer Art muß der Dichter ſeine Karaktere aufgefaßt haben und darſtellen.

Aus dieſer Forderung des Idealiſchen bei der Darſtellung der Karaktere folgt, daß die poetiſche Darſtellung nicht ſchlechthin natürlich ſeyn, ſondern die Natur auch im Karakteriſtiſchen übertreffen ſoll, gerade ſo, wie ich zeigte, daß bei der Darſtellung des Schönen in den bildenden Künſten der Künſtler die Natur übertreffen ſoll. Eben durch das Ideale der Karaktere werden wir von den poetiſchen Darſtellungen ſo ſehr viel lebhafter ergriffen, als von der Wirklichkeit im gewöhnlichen Leben, indem wir die Individualität des Menſchen viel lebendiger und deutlicher auffaſſen. Hieher gehört nun noch dieſes, daß in der Wirklichkeit die Perſonen gerade ihren lebhafteſten Empfin-

dungen meiſtens keine Worte zu geben wiſſen; ihr heftigſter Schmerz iſt ſtumm, ihre größte Freude unausſprechlich, d. h. ſtumm, ihr Zorn und Haß ſpricht ſich wild und unangemeſſen aus. Wollte nun der Dichter auch hierin bloß der Natur folgen, ſo würden wir keine tiefen Blicke in das menſchliche Gemüth thun können: alſo idealiſirt er auch hierin die Natur, macht alle Menſchen ſo beredt in ihren Affekten, als es eigentlich nur poetiſche Gemüther ſind: er leiht Jedem die Fähigkeit, die Göthe's Taſſo ſich ſelber beilegt:

Und wenn der Menſch in ſeiner Quaal verſtummt,
Mir gab ein Gott, zu ſagen, was ich leide.

Darum iſt jede Empfindung der poetiſchen Perſonen ſo beredt, zumal bei Shakeſpeare, und wir haben ſehr Unrecht, dies als unnatürlich zu tadeln, denn es gehört zum Idealiſchen der Perſon. Die Franzoſen ſind darin der Natur getreuer: „Dieu! — Ciel! — Seigneur!" und ſo viel ſchlechter. Schiller iſt auch hierin dem Shakeſpeare gefolgt. Als die wirkliche Thekla den Tod ihres Geliebten vernahm, wird ihr Schmerz ſich wohl bloß in einzelnen abgebrochenen Ausrufungen und übel gewählten Worten geäußert haben: aber die poetiſche Thekla ergießt ihren Schmerz in jene ſchöne Strophen, wodurch eben auch wir ihre Empfindung kennen lernen und mitempfinden.

Wie ich früher bei den bildenden Künſten gezeigt habe, daß der geniale Künſtler nicht der Natur die Schönheit ablernt, ſondern eine Art von Erkenntniß a priori davon hat, eine Anticipation deſſen, was die Natur hervorbringen will, vermöge deren er ſie auf halbem Worte verſteht und vollkommen darſtellt, was ihr meiſtens mißlingt: eben ſo iſt auch die Kenntniß des Dichters von den Karakteren der Menſchheit und ihrem daraus hervorgehenden Benehmen keineswegs rein empiriſch, ſondern auch anticipirend und gewiſſermaaſſen a priori. Der Dichter iſt ſelbſt ein ganzer und vollſtändiger Menſch, er trägt die ganze Menſchheit in ſich und hat die Beſonnenheit, ſich deſſen klar bewußt zu werden. Dadurch hat er eine Kenntniß des Menſchen überhaupt und weiß Das, was vom Menſchen überhaupt gilt, zu ſondern von Dem, was nur ſeiner eigenen Individualität angehört. Daher kann er in ſeiner Phantaſie ſein eigenes Weſen,

ſofern es das Weſen der Menſchheit überhaupt iſt, modifiziren zu den verſchiedenſten Individualitäten, dieſe alſo auf ſolche Weiſe a priori konſtruiren und ſie dann den Umſtänden gemäß handeln laſſen, in die er ſie verſetzt. Daher alſo geht er in ſeinem Dichten aus von der Erkenntniß des Menſchen überhaupt, die er hat, von der Erkenntniß des Weſens der Menſchheit, die er aus ſeinem Innern ſchöpft, nicht von der Kenntniß der Menſchen, d. h. einzelner Individuen, die er beobachtet hat: deshalb nun kann er darſtellen was er nie geſehen hat.

Und was der Dichter im Darſtellen thut, das thun wir im Anerkennen und Beurtheilen. Denn auch jeder von uns trägt die ganze Menſchheit in ſich, d. h. Keime, Anlagen zu allen Neigungen und Leidenſchaften, deren der Menſch fähig iſt; nur daß wir uns deſſen nicht mit der Klarheit und Beſonnenheit bewußt ſind, die zur Darſtellung fähig macht; wohl aber ſind wir dadurch im Stande, das Richtige der Darſtellung anzuerkennen, ſelbſt wenn in unſerer Erfahrung kein Original liegt, womit wir es vergleichen können. Dem zufolge, wenn der Dichter einen König auf die Bühne bringt und ihn mit ſeiner Familie und ſeinen Miniſtern handeln läßt, braucht er nicht in's Innere der Paläſte gedrungen zu ſeyn und dort beobachtet zu haben, ſondern aus ſeiner Kenntniß des Menſchen überhaupt weiß er zu konſtruiren, wie ein beſtimmter Karakter, den er in dieſe Lage bringt, unter ſolchen Verhältniſſen, bei ſolcher Macht und Hoheit ſich äuſſern muß. Und auch wir wiſſen das Richtige oder Unrichtige der Darſtellung zu beurtheilen, ohne eigene Erfahrung davon zu haben. Schiller konnte in Wallenſtein's Lager das Leben und Weben der Soldaten ſo treffend darſtellen, ohne wohl je dergleichen in der Nähe geſehen zu haben, und ſo erkennen auch wir das Treffende und Richtige der Darſtellung an, ohne eigene Erfahrung davon. Walter Scott, in ſeinen Tales of my Landlord, ſchildert Scenen, die zwiſchen den verworfenſten und ſcheußlichſten Straſſenräubern in ihren Schlupfwinkeln vorgehen, mit einer Wahrheit und Lebendigkeit, die uns beim Leſen bis zur Angſt bewegt, indem wir das Richtige und Treffende davon empfinden; und doch hat weder er, noch wir je dergleichen geſehen.

Alſo die Schöpfungen des Dichters gehen aus von der klaren Erkenntniß ſeines eigenen Weſens und dadurch des Weſens

der Menschheit: er blickt dabei mehr in sich, als um sich; und so thun auch wir, bei der Beurtheilung seiner Werke. Wir vergleichen das Thun der poetischen Personen weniger mit dem, was uns in der Welt vorgekommen ist, als mit unserem eigenen Wesen.

So Vieles also auch bei der Sache von der Erfahrung unabhängig und in diesem Sinne a priori ist; so trägt dennoch eigene reiche Erfahrung viel bei zur Bildung des Dichters und Kenners. Sie wirkt wenigstens als Anregung der innern Erkenntniß und liefert Schemata zu bestimmten Karakterzeichnungen. Wenn der Dichter viele einzelne Menschen von verschiedenem Karakter, Alter, Stand, Vermögen, Schicksal beobachtet und sie in mannigfaltigen und entscheidenden Lagen gesehen hat; so hat seine Kenntniß der menschlichen Natur dadurch überhaupt an Leben, an Bestimmtheit, an Umfang gewonnen, ist zum deutlicheren Bewußtseyn gebracht und zum Hervortreten angeregt worden; dadurch wird er um so besser seine bestimmten idealischen Personen darstellen können. Und dasselbe gilt auch vom Kenner und Beurtheiler: auch seine Kenntniß der menschlichen Natur wird durch Erfahrung reifer und richtiger, obgleich sie nicht, der Hauptsache nach, auf Erfahrung beruht.

Umgekehrt gewinnen wir durch das Studium der Dichter auch an Menschenkenntniß für das wirkliche Leben, oder richtiger, wir werden dadurch fähiger zur Erwerbung von Menschenkenntniß im wirklichen Leben; denn es ist nicht so, daß wir auf Personen stießen, die das Original uns bekannter poetischer Karaktere wären und deren Thun wir dadurch beurtheilen könnten, sondern nur so, daß wir durch das Studium poetischer Karaktere fähiger werden, die uns vorkommenden Individualitäten schnell und sicher aufzufassen und das Karakteristische in ihrem Betragen vom Zufälligen zu unterscheiden. Unser Blick für die Auffassung des Karakteristischen der Menschen wird dadurch eben so geschärft, wie durch Zeichnen der Blick für die Auffassung der räumlichen Verhältnisse geschärft wird.

Es ist übrigens sehr merkwürdig, daß wir alle im Traume vollkommene Dichter sind.

Ueberhaupt, um sich von dem Wirken des Genies im ächten Dichter, von der Unabhängigkeit dieses Wirkens von aller Re-

flexion, einen Begriff zu machen, betrachte man sein eigenes poetisches Wirken im Traum: wie richtig und anschaulich steht Jedes da! durch wie feine und karakteristische Züge spricht es sich aus: die Personen, unsere eigenen Geschöpfe, reden zu uns wie völlig fremde, nicht nach unserem Sinn, sondern nach ihrem, werfen Fragen an uns auf, die uns in Verlegenheit setzen, bringen Argumente vor, die uns schlagen, erwähnen was wir gern verhehlen möchten u. s. w. Wir veranstalten im Traume Begebenheiten, über die wir als unerwartete selbst erschrecken: wie weit übersteigen solche Bilder Alles was wir mit Absicht und Reflexion vermöchten: wenn Sie einmal aus einem recht lebhaften und ausführlichen dramatischen Traume erwachen, so gehen Sie ihn durch und bewundern Ihr eigenes poetisches Genie.

Daher also kann man sagen: ein grosser Dichter, z. B. Shakespeare ist ein Mensch, der wachend thun kann, was wir Alle im Traum. *)

Sobald man vom Begriff ausgeht und räsonnirt, und von ihm geleitet etwa Antithesen und Contraste sucht, ist man unredlich und unwahr (kokett statt begeistert), weil der Begriff seine Bewegung allein unmittelbar vom Willen erhält. Aber ganz allein, wenn man stets von der Anschauung ausgeht, ist man durchgängig wahr und redlich und darum unsterblich: denn nur dann ist man reines willenloses Subjekt des Erkennens. So machte es Shakespeare. Die Beispiele von der ersteren Sorte heißen Legio.

Es ist merkwürdig, daß das poetische Anschaulichmachen der Dinge durch Epitheta, indem es erreicht wird durch das Herab-

---

*) An einer andern Stelle steht: Man kann sagen, der ganze Shakespeare ist weiter nichts, als ein Mensch, der sogar wachend thun kann, was wir Alle träumend können —: Menschen nach ihrem Karakter reden lassen. So konnte Phidias mit Besinnung was wir Alle ohne Besinnung — Menschen bilden.

gehen zum ganz Beſtimmten und Individuellen, eine ganz eigene Schwierigkeit hat darin, daß das Unedle des Ausdrucks vermieden werden muß. Nämlich alle Ausdrücke, die ſehr enge Begriffe bezeichnen, haben etwas Unedles, Gemeines, hingegen iſt der allgemeinere Ausdruck allemal der edlere: z. B. „er ſtand an der Thür" hat etwas Gemeines; nicht ſo „er ſtand am Eingang". „Er legte ſein Gewand ab" iſt edler, als „er zog ſeinen Rock aus"; „er verwahrte es in einem Behältniß" iſt edler, als „er legte es in eine Schachtel". Alſo die Anſchaulichkeit muß nicht erreicht werden durch die Enge der Begriffe; ſondern dadurch, daß ſie ſich ſchneiden, wie gezeigt worden. *)

Die Rhetorik unterſcheidet ſich von der Poeſie dadurch, daß ſie im Gebiete der Vernunft bleibt, ſich an die zweite Klaſſe der Vorſtellungen **) hält, durch Worte und Begriffe, ja durch den Klang und Sylbenfall der Worte Wirkung thut: die Poeſie hingegen geht aus und führt zurück auf die erſte Klaſſe der Vorſtellungen; nicht Begriffe und Worte, ſondern wirkliche Dinge, die Natur ſelbſt, müſſen dem Dichter, wie nachher dem Leſer, durch die Phantaſie gegenwärtig ſeyn. In aller Poeſie iſt immer einiges Rhetoriſche: in Göthens aber am wenigſten, in Schiller viel. Je weniger rhetoriſch die Poeſie iſt, deſto beſſer. Metrum und Reim ſind halb rhetoriſch und verknüpfen die Poeſie mit der Rhetorik. In die Philoſophie gehört ſo wenig Rhetorik, als Poeſie: beide ſind hier ganz und gar falſche Münze. Durch Poeſie verunreinigt Schelling ſeine Philoſophie, durch Rhetorik vorzüglich Jakobi.

---

*) Dieſe Stelle iſt aus Schopenhauers Vorleſungen genommen. Sie ergänzt das in der „Welt als Wille und Vorſtellung", I, §. 51, über die poetiſchen Epitheta Geſagte. Der Herausgeber.

**) Ueber die vier Klaſſen der Vorſtellungen, wovon die zweite die Begriffe bilden, vergl. die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Der Herausgeber.

Ein Philoſoph muß ſehr ehrlich ſeyn, um ſich keiner poetiſchen oder rhetoriſchen Hülfsmittel zu bedienen.

Jeder Roman iſt ein bloſſes Kapitel aus der Pathologie des Geiſtes.

Ich habe gezeigt, wie die Tendenz des Trauerſpiels iſt, hinzudeuten auf die Verneinung, das Aufgeben des Willens zum Leben. Dagegen das Luſtſpiel fordert eben auf zur Fortſetzung der Bejahung jenes Willens. Leiden muß es zu Markte bringen, wie jede Darſtellung des Menſchenlebens. Aber es zeigt theils, daß das Leiden vorübergehend iſt und in Freude ſich auflöſt, theils daß es mit Freuden, Gelingen, Siegen, Hoffen vermiſcht iſt, und dieſe doch überwiegen, theils endlich daß das Ganze des Lebens, ja das Leiden ſelbſt, gar vielen Spaaß und Stoff zum Lachen enthält, wodurch wir, wenn wir es nur herausfinden, unter allen Umſtänden bei guter Laune zu bleiben Urſache haben: alſo es beſagt, daß das Leben im Ganzen recht gut und durchweg amüſant iſt. *)

Weil dieſe Anſicht in einer Welt, welche eben die Erſcheinung des Willens zum Leben iſt, den Meiſten völlig angemeſſen ſeyn muß, ſo erklärt es ſich, daß ſich mehr Liebhaber zum Luſtſpiel, als zum Trauerſpiel finden müſſen und man leichter zu jenem als zu dieſem geſtimmt iſt.

Das Leben eines jeden Menſchen iſt, wenn man es im Ganzen überſieht, ein Trauerſpiel; im Einzelnen betrachtet aber ein Luſtſpiel. **)

---

*) So weit kommt dieſe Stelle, mit etwas verändertem Ausdruck, auch in der „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 37 vor. Aber das Folgende fehlt daſelbſt. Der Herausgeber.

**) S. „Welt als Wille und Vorſtellung", I, §. 58 (S. 363 der 2. Aufl.; S. 380 der 3. Aufl.). Das Folgende fehlt daſelbſt. Der Herausgeber.

Daher kommt es, daß zum Trauerſpiel nur ſolche Handlungen taugen, die das Leben im Ganzen und Groſſen betreffen und nicht in's Einzelne gehen: daher faſt nur Fürſten und Heerführer darin auftreten können, d. h. Menſchen, die für Viele ſtehen und deren Thun in's Groſſe wirkt. Das bürgerliche Trauerſpiel gelingt deswegen nicht leicht: denn das Leben en détail iſt immer Luſtſpiel, wenn es auch noch ſo verdrießlich iſt. Ein Luſtſpiel von Fürſten würde deshalb nicht leicht gelingen: denn ihr Thun geht in's Groſſe: es ſei denn, daß man ſie nicht als Fürſten im Stück anſieht, ſondern nur als Glieder ihrer Familie. *)

Zu den vielen Bedingungen, unter welchen Shakeſpeares Werke zu Stande kommen konnten, gehört auch, daß er eine intelligentere Nation vor ſich hatte, ſowohl zum Modellſtehn, als zum Auffaſſen, als irgend ein anderes Land in Europa ihm hätte gewähren können.

Ein ganz vortreffliches Sujet zu einem Trauerſpiel, aus der Pekinger Zeitung von 1788, ſteht im Journal asiatique, Bd. 11, pp. 241 seqq.

Ein frappanter Vorwurf für einen Maler wäre, nach einem hindoſtaniſchen Grundgedanken, folgender: ein Jäger, der eben einem zum Stehn ermatteten Hirſch mit dem Fangmeſſer den Gnadenſtoß giebt, und in dem Augenblick ſtürzte ſich von hin-

*) Einen andern Grund, weshalb die Unglücksfälle der Groſſen und Mächtigen ſich beſſer für das Trauerſpiel eignen, als die der bürgerlichen Perſonen, giebt Schopenhauer in der „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Kap. 37 (S. 437 der 2. Aufl.; S. 498 der 3. Aufl.) an.
Der Herausgeber.

ten ein Wolf auf ihn, die Zähne in seinen Nacken schlagend. Das Räsonniren und Moralisiren darüber bliebe jedem Beschauer anheimgestellt: für die malerische, wie für die poetische Wahrheit ist es vollkommen hinreichend, daß es eine mögliche Thatsache sei.

Nach der langen Betrachtung über das Wesen der Musik empfehle ich Ihnen*) den Genuß dieser Kunst vor allen andern. Keine Kunst wirkt auf den Menschen so unmittelbar, so tief ein, als diese, eben weil keine uns das wahre Wesen der Welt so tief und unmittelbar erkennen läßt, als diese. Das Anhören einer grossen, vollstimmigen und schönen Musik ist gleichsam ein Bad des Geistes: es spült alles Unreine, alles Kleinliche, alles Schlechte weg, stimmt Jeden hinauf auf die höchste geistige Stufe, die seine Natur zuläßt, und während des Anhörens einer grossen Musik fühlt Jeder deutlich, was er im Ganzen werth ist, oder vielmehr, was er werth seyn könnte. — Freilich verlangt jede Kunst, daß man die Empfänglichkeit für sie durch Bildung stärke. So fordert auch die Musik sehr viel Bildung, eben weil nur allmälig und durch Uebung der Geist so viele und mannigfaltige Töne zugleich und schnell nacheinander fassen und kombiniren lernt. Wenn daher Einer meynt, mit all der bunten Musik wäre es für ihn nichts, er könne bloß Tanzmusik oder ein Lied zur Chitarre geniessen; so ist dies eben Mangel an Bildung. Sie haben hier (in Berlin) zu dieser Bildung und diesem Genuß die schönste Gelegenheit. Leider fehlt Kirchenmusik, die zur Grundlage der Einsicht in das Wesen der Musik und zur Grundlage der musikalischen Bildung das Beste ist. — Auch eigenes Musiciren trägt viel bei zum Verständniß der Musik. Hören und Spielen sei Ihnen auf jede Weise empfohlen, als Theilnahme an dieser heilsamen Kunst. Wer sich der Wissenschaft ergiebt, muß seinen Geist im Ganzen veredeln; Das fließt auf Alles ein. Ein Musen-

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen, wo sie auf die ausführliche Darstellung des Wesens der Musik folgt.
Der Herausgeber.

ſohn, aus dem das Salz der Erde werden ſoll, muß auch in ſeinen Vergnügungen der Muſe angehören und nur edle geiſtige Beluſtigungen ſuchen. Spielen, Trinken u. dergl. überlaſſen Sie den Philiſtern. Wenden Sie lieber Geld und Zeit daran, in die Oper und in das Koncert zu gehen. Es iſt doch ungleich edler und geziemender, wenn Vier ſich ſetzen zu einem Quartett, als zu einer Parthie Whiſt.

7. Zur Rechtslehre, Politik, Geschichte und Völkerkarakteristik.

Zu Kants grundfalschen Behauptungen (in der Rechtslehre) gehört auch die, daß es außer dem Staate kein vollkommenes Eigenthums-Recht gebe. Ich habe Ihnen *) abgeleitet, wie es auch im Naturzustand vollkommenes Eigenthums-Recht giebt, d. h. solches, welches mit vollkommenem natürlichen, d. h. ethischen Rechte besessen wird, daher ohne Unrecht nicht verletzt, aber ohne Unrecht auf's Aeusserste vertheidigt werden kann. Hingegen Strafrecht giebt es ausser dem Staate eigentlich gar nicht: denn der Begriff der Strafe ist: Auflegung eines Uebels in Folge einer That, für welche ein Gesetz jenes Uebel androhte. Strafe setzt also Gesetz voraus.

Doch ist Letzteres vielleicht zu limitiren. **) Im Naturzustande kann ich Dem, der mir einmal das Obst im Garten aufgegessen hat, androhen, daß wenn er es nochmals thut, ich ihn prügeln werde, und dies dann vollziehen ohne Unrecht. So

---

*) Dieses und das folgende Stück sind aus Schopenhauer's Vorlesungen. Sie enthalten Einiges, was in der „Welt als Wille und Vorstellung" an den Stellen, wo Schopenhauer über denselben Gegenstand spricht, fehlt. Der Herausgeber.

**) Diese Limitation fehlt in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 62 (S. 410 der 3. Aufl.; S. 393 der 2. Aufl.), wo Schopenhauer davon spricht, daß es außer dem Staat kein Strafrecht giebt. Der Herausgeber.

ein besonderer Fall ist aber doch nur eine Ausnahme, welche es besser ist als solche aufzustellen, als ihrethalben die Regel nicht festzusetzen. Also alles Recht zu strafen ist allein durch das positive Gesetz begründet. Das gilt auch bei der angeführten Ausnahme, die bloß deshalb als solche eintritt, weil in jenem Fall ein positives Gesetz von einer Seite aufgestellt wird, ohne daß es von der andern angenommen worden, d. h. ohne daß man sich zum Staat vereinigt hat: doch liegt schon hier gewissermaassen der Anfang des Staates: denn der Droher wird in solchem Fall bereit seyn, auch von dem Andern eine gleiche Drohung anzunehmen.

Zwischen den Strafen und den Vergehen muß offenbar ein gewisses Verhältniß seyn. Der Maaßstab dieses Verhältnisses ist aber nicht der Grad der Immoralität des Vergehens: denn der Staat hat keinen ethischen Zweck, geht nicht aus auf Begründung der Moralität, sondern der Sicherheit. Der Maaßstab jenes Verhältnisses ist die Größe des Schadens, den das Vergehen dem Benachtheiligten bringt. *) Wenn, um einen kleinen Schaden zu verhüten, eine schwere Strafe angedroht wird, etwa der Tod für Störung der nächtlichen Ruhe; so sichert der Staat unsern Schlaf durch die Lebensgefahr Anderer: dann ist er eine unmoralische Anstalt, ein sanktionirtes Unrecht. Dies ist freilich eine ethische Rücksicht; aber eine negative. Der Staat ist kein Mittel zur Moralität; aber er darf nicht selbst ein ethisches Unrecht seyn, wenn er aus rechtlichen Leuten bestehen will. Also der Maaßstab ist die Größe des zu verhütenden Schadens. Darum steht mit Recht Todesstrafe auf Mord, weil wir rechtlicher Weise, zur Sicherheit für unser Leben, das Leben Anderer zum Pfande verlangen können. Auf bloßen Diebstahl kann mit Recht, eben deshalb, der Tod nicht stehen. Aber nun ist auch wieder die Leichtigkeit des Vergehens und die Schwierigkeit seiner Entdeckung zu berücksichtigen: je

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 47 (S. 595 der 2. Aufl.; S. 684 f. der 3. Aufl.).
Der Herausgeber.

grösser beide, desto schärfer die Strafe: denn wenn der Verbrecher hoffen darf, unentdeckt zu bleiben, so muß er Ursache haben, für den Fall der Entdeckung sich desto mehr zu fürchten. Darum kann vielleicht mit Recht der Tod auf Verfertigung falscher Münze, oder Zettel, oder Wechsel stehen. Darum steht schwere Strafe auf Verletzung der Bäume, weil der Thäter so schwer entdeckt wird. Auf das bloße Rauchen im Walde bei Potsdam steht Karrenstrafe, mit Recht, nicht wegen der Immoralität, — diese ist nicht der Maaßstab —; sondern wegen der Größe des Schadens beim Waldbrand. Auf Verletzung der Quarantaine-Pflicht stehn mit Recht sehr schwere Strafen, wegen der ungeheuren Größe des Schadens und der Leichtigkeit des Vergehens. Die geringste Verletzung wird mit mehrjähriger Galeerenstrafe belegt, an Fremden wie an Einheimischen, offenbarer Bruch der Quarantaine meistens mit Todesstrafe (was mir zu Marseille auf der Quarantaine erzählt worden).

Quaeritur: Wenn ein Delinquent nach der Untersuchung wahnsinnig wird, ist er dann für den Mord, den er im vernünftigen Zustande begangen hat, hinzurichten? — Gewiß nicht.

Als eine besondere Rubrik des Unrechts könnte man die Verletzung der aus den Sexualverhältnissen hervorgehenden Verbindlichkeiten ansehen.*) Die Natur hat durchweg eine grosse Vorliebe für das männliche Geschlecht gezeigt: sie gab ihm Vor-

---

*) Nach Aufzählung von fünf Rubriken des Unrechts: Kannibalismus, Mord, absichtliche Verstümmelung oder nur Verletzung des fremden Leibes, Zwang zur Sklaverei, endlich Angriff des fremden Eigenthums, sagt Schopenhauer in seinen Vorlesungen: „Unter eine dieser fünf Rubriken wird sich wohl jedes Unrecht bringen lassen: doch kann es oft gemischter Art seyn und unter mehrere Rubriken zugleich gehören. Die zuletzt genannte Rubrik, Angriff des Eigenthums, begreift die mannigfaltigsten Fälle: jeder Betrug, jeder gebrochene Vertrag u. s. w. gehört hieher." Alsdann folgt das Obige über das auf das Sexualverhältniß sich beziehende Unrecht.

Der Herausgeber.

zug der Geisteskraft, der Körperkraft, der Grösse, auch der Schönheit, längere Dauer der Schönheit und Kraft. (Bei den Thieren eben so.) Endlich zeigte die Natur ihre Vorliebe für das männliche Geschlecht auch darin, daß sie bei der Geschlechtsbefriedigung auf die Seite des Mannes bloß den Genuß, auf die Seite des Weibes aber alle Last und allen Nachtheil der Sache legte: Schwangerschaft, Geburtsschmerzen, Säugung des Kindes, das dadurch der Mutter verbunden bleibt und ihr zur Last fällt, während der Mann davon gehen kann.

Wenn nun der Mann von dieser Parteilichkeit der Natur Vortheil ziehen will, so ist das Weib das unglücklichste Wesen von der Welt: ihm ist sie das Werkzeug eines vorübergehenden Genusses, dann hat sie Last, Schmerz der Schwangerschaft und Geburt, Sorge für das Kind, bei schwachen Kräften, und sehr kurze Dauer ihrer Blüthe. Ihre natürliche Herrschaft über das männliche Geschlecht durch den Reiz der Befriedigung dauert etwa 16 Jahre. Nachher bliebe sie, bei geringen Geistes- und Körperkräften, hülflos und hätte noch die Sorge für die Kinder, die sie geboren. Also ist offenbar, daß, wenn der Mann die Vorzüge, welche die Natur so parteiisch auf seine Seite warf, geltend machen und nicht freiwillig solche kompensiren wollte dadurch, daß er für das Weib und die Kinder die Sorge auf sich nimmt, er in der Befriedigung seines Geschlechtstriebes seinen Willen zum Leben bejahte (und zwar eigentlich über sein individuelles Daseyn hinaus) und dabei zugleich den Willen, der als das weibliche Individuum erscheint, verneinte, also Unrecht ausübte. Hier ist also eine besondere und sechste Rubrik des Unrechts.

Will der Mann bei seiner Geschlechtsbefriedigung nicht Unrecht begehen, so muß er dem Weibe, welches während der so kurzen Periode ihres Reizes sich seiner Befriedigung hingiebt, dafür versprechen sie nie zu verlassen und für ihren Unterhalt, so lange sie lebt, die Sorge mit ihr zu theilen, daß sie nicht hülflos bleibe, wenn es ihr an Reiz gebricht, Männer anzuziehen: er muß ferner die Sorge für die Kinder, nachdem die Periode der Säugung vorüber, auf sich nehmen, weil er die grössere Kraft hat. Jede Geschlechtsbefriedigung ohne Uebernahme dieser Verbindlichkeit ist Unrecht, d. h. ist Bejahung des eigenen Willens

vermittelst Verneinung des fremden, im weiblichen Individuum erscheinenden Willens.

Aus dieser Verbindlichkeit des Mannes geht nothwendig die Verbindlichkeit des Weibes hervor, ihm treu zu seyn, d. h. keinen andern Mann zu befriedigen, da sonst die Kinder nicht gewiß die seinen wären. Da nun aber das Weib einen Geschlechtstrieb hat, so gut als der Mann; so geht wieder aus der Verbindlichkeit des Weibes, ihm treu zu seyn, auch die Verbindlichkeit des Mannes hervor, ihr treu zu seyn, d. h. seine Fähigkeit, den weiblichen Geschlechtstrieb zu befriedigen, auf ein Weib zu beschränken, also auch von seiner Seite die Ehepakten nicht zu brechen.

Dies Alles geht aus dem Naturrecht hervor. Jedoch ist dies noch keine Feststellung der Monogamie. Diese ist aus dem Naturrecht nicht abzuleiten, sondern bloß positiven Ursprungs. Aus dem Naturrecht folgt nämlich bloß die Verbindlichkeit des Mannes, nur ein Weib zu haben, so lange diese im Stande ist, seinen Trieb zu befriedigen, und selbst einen gleichen Trieb hat. Bleibend ist bloß die Verbindlichkeit der Sorge für das Weib, so lange sie lebt, und für die Kinder, bis sie erwachsen sind. Der Trieb und die Fähigkeit zur Geschlechtsbefriedigung dauert beim Manne mehr als doppelt so lange als beim Weibe, vom 24. bis 60. Jahre. Das Weib ist meistens schon mit 35, gewiß mit 40 Jahren zur Geschlechtsbefriedigung und zum Gebären untauglich. Da ist nun aus dem Naturrecht keine Verbindlichkeit abzuleiten, daß der Mann seine noch gebliebene Zeugungskraft und Zeugungstrieb dem zu beiden jetzt unfähigen Weibe opfern sollte. Hat er sie gehabt von seinem 24. bis 40. Jahr, und sie ist nicht mehr tauglich, so thut er ihr kein Unrecht, wenn er ein zweites jüngeres Weib nimmt, sobald er dann im Stande ist, zwei Weiber zu unterhalten, so lange beide leben, und für alle Kinder zu sorgen.

Ich zeige Ihnen, was aus dem Naturrechte folgt: die positiven Satzungen unseres christlichen Staates auf alle Weise zu Gesetzen des Naturrechts zu machen, liegt mir nicht ob. Dieses natürliche Recht auf zwei successive Weiber oder auf mehrere, wenn sie etwan durch Krankheit unfähig werden, den Mann zu befriedigen, mag in den wenigsten Fällen zur Gültigkeit gelangen,

theils weil bei unſerer Einrichtung des Lebens der Mann ſelten ſchon mit 24 Jahren ein Weib übernehmen kann, theils auch weil meiſtens, nachdem das Weib 36 oder 40 Jahr alt iſt, ſein Vermögen nicht ausreicht, die Sorge für noch ein Weib und noch mehr Kinder zu übernehmen. Aber ſobald die Bedingungen dazu, wie ich ſie aufgezeigt, ſich vorfinden, ſo liegt kein Unrecht in der Sache.

Uebrigens iſt die häufige Nothwendigkeit der ſpäten Ehe des Mannes die Quelle der Hurerei. — Wenn der Mann in ſeinem Verhältniß gegen das Weib ſich zu hüten hat, daß er nicht Unrecht thue, ſo hat das Weib ſich zu hüten, daß ſie nicht unklug ſei. Statt aller der Vorzüge des männlichen Geſchlechts hat das weibliche nur den des Reizes für die Männer auf wenige Jahre. Mit dieſer ihrer einzigen Ausſtattung der Natur muß ſie klug wirthſchaften, d. h. ſich keinem Manne hingeben, als bis ſie den gefunden, der dafür die Sorge für ſie, auf Lebenszeit, und die Sorge für die Kinder übernommen. Die Unklugheit der Weiber iſt die zweite Quelle der Hurerei und des Elends daraus. Wer dieſe Unklugheit benutzt, begeht offenbar ein ſehr groſſes Unrecht; ſeinem augenblicklichen Genuß opfert er die ganze Glückſeligkeit des Weibes: ein gefallenes Weib nimmt Keiner zur Ehe, weil er ihr keine Treue zutrauen kann, da ſie ihm Schwäche gezeigt hat. Der Verführer macht ſie alſo unglücklich, bejaht ſeinen Willen mittelſt Verneinung des Willens des Weibes, begeht ein groſſes Unrecht. Dies Unrecht bildet alſo die ſechſte Rubrik.

Das Argument für den Nachdruck, „daß die Nachahmung eines ſelbſt beſeſſenen Gegenſtandes (des Buches) nicht Unrecht ſei", iſt abſurd.

Das Gedankenwerk des Autors iſt, wenn irgend etwas auf der Welt, ſein Eigenthum. Er will es benutzen durch Mittheilung: die Art und Weiſe dieſer ſteht ihm frei. Das Geſetz ſoll ſein Eigenthum, wie jedes, ſchützen. Dies Eigenthum aber iſt nicht, wie jedes andere, ein materielles, ſondern ein geiſtiges, immaterielles. Es alſo wie ein materielles, d. h. nach den Regeln, die von dieſem gelten würden, behandeln wollen, wie

obiges Argument thut, ist absurd. Er muß es mittheilen können, ohne sein Eigenthumsrecht gefährdet zu sehen; und da die Mittheilung nur durch materielle Mittel geschehen kann, welche als solche sein Eigenthum (das mitzutheilende Immaterielle) dem Raube aussetzen; so muß diesem durch Gesetze vorgebeugt werden, deren Karakter ein ganz eigenthümlicher und specieller seyn wird, weil in diesem einzigen Fall ein immaterielles Eigenthum ihr Gegenstand ist, und daher die materiellen Objekte, auf welche sie sich zunächst beziehen, als bloß per accidens eintretend, gar nicht als solche betrachtet, noch den Regeln solcher unterworfen werden dürfen, vielmehr immer das immaterielle Eigenthum der Gegenstand bleibt: daher die Gesetze ganz ungerecht aussehen müssen, wenn man, den immateriellen Gegenstand derselben ignorirend, sie betrachtet als auf das materielle Mittel, davon sie zunächst reden, selbst gerichtet, welches dem zu vergleichen wäre, daß Jemand geschriebene Musik, da er sie Kunstwerk nennen hört, als eine freie Zeichnung von phantastischen Zierrathen beurtheilen wollte.

Die Einrichtung der menschlichen Gesellschaft schwebt wie ein Pendel zwischen zwei Anstößen, zwei polarisch sich entgegengesetzten Uebeln: Despotismus und Anarchie. So weit sie vom Einen sich entfernt, so viel nähert sie sich dem Andern. Dabei geräth Jeder auf den Gedanken, daß die gerade Mitte das Rechte wäre. Aber weit gefehlt! Denn jene zwei Uebel sind keineswegs gleich schlimm und gefährlich; sondern das erstere ist ungleich weniger zu fürchten: seine Schläge sind zunächst bloß in der Möglichkeit vorhanden und treffen, auch wenn sie wirklich kommen, nur Einen unter Millionen. Bei der Anarchie ist Möglichkeit und Wirklichkeit unzertrennlich: ihre Schläge treffen Jeden und täglich. — Also soll jede Verfassung sich viel mehr der Despotie, als der Anarchie nähern: ja, sie muß eine kleine Möglichkeit des Despotismus enthalten. *)

---

*) Dies ist nach 1848 geschrieben. Der Herausgeber.

Die Natur ist aristokratischer als Alles, was man auf Erden kennt: denn jeder Unterschied, den Rang oder Reichthum in Europa, oder die Kasten in Indien zwischen Menschen festsetzen, ist klein im Vergleich des Abstandes, den in moralischer und intellektueller Hinsicht die Natur unwiderruflich eingesetzt hat, und eben wie in andern Aristokratien, so auch in ihrer, kommen zehn Tausend Plebejer auf einen Edlen, und Millionen auf einen Fürsten, die grosse Menge ist Pack, plebs, mob, rabble, la canaille. *)

Daher aber, beiläufig gesagt, sollen auch ihre Patricier und Edele so wenig, als die der Staaten, sich unter das Pack mischen, sondern je höher sie stehn, desto abgesonderter und unzugänglicher seyn.

Sogar könnte man jene durch menschliche Einrichtungen herbeigeführten Rangunterschiede gewissermaaßen als eine Parodie oder falsche Stellvertretung dieser natürlichen betrachten; sofern nämlich die äussern Zeichen der ersteren, wie die Ehrfurchtsbezeugungen von der einen, und die Aeusserungen der Ueberlegenheit von der andern Seite, eigentlich nur in Hinsicht auf die natürliche Aristokratie passend und ernstlich gemeint seyn können, während sie bei der menschlichen nur zum Schein gezeigt werden; so daß diese sich zu jener verhält, wie Flittergold zum ächten, oder ein Theaterkönig zu einem wirklichen.

Vielleicht wäre es kein übles Thema für einen Maler, einmal den Kontrast der natürlichen und menschlichen Aristokratie darzustellen, etwa einen Fürsten mit allen Abzeichen seines Vorzuges und einer Physiognomie vom allerletzten Range, in irgend einem Zwiegespräch oder Verflechtung mit einer Physiognomie, die die größte geistige Ueberlegenheit sichtbar machte, aber in Lumpen gehüllt.

Uebrigens aber findet unter den Menschen jeder Rangesunterschied der willkührlichen Art willige Anerkennung, nur allein der natürliche nicht. Jeder ist bereit, den Andern für vornehmer oder reicher, als sich, anzuerkennen und demgemäß zu veneriren;

---

*) So weit kommt diese Stelle auch in der „Welt als Wille und Vorstellung", II, Cap. 15 (S. 146 der 2. Aufl.; S. 161 der 3. Aufl.) vor. Aber das Folgende fehlt daselbst. Der Herausgeber.

aber den ungleich größern Unterschied, den die Natur zwischen Menschen unabänderlich eingesetzt hat, will Keiner anerkennen, sondern an Geist, Urtheil, Einsicht stellt Jeder sich Jedem gleich: daher kommen in der Gesellschaft gerade die Vorzüglichsten zu kurz; weshalb sie solche zu meiden pflegen.

Eine radikale Verbesserung der menschlichen Gesellschaft und dadurch des menschlichen Zustandes überhaupt könnte dauernd nur dadurch zu Stande kommen, daß man die positive und konventionelle Rangliste nach der der Natur regelte, so daß die Parias der Natur den unwürdigsten Beschäftigungen oblägen, die Sudra den rein mechanischen, die Vaysias der höhern Industrie, und nur die ächten Kschatrias Staatsmänner, Heerführer und Fürsten wären, Künste und Wissenschaften aber allein in den Händen der ächten Braminen sich befänden; während jetzt die konventionelle Rangliste so selten mit der natürlichen zusammentrifft, ja so häufig im schreienden Widerspruch mit ihr steht. Freilich sind die Schwierigkeiten unabsehbar. Es wäre nöthig, daß jedes Kind seine Bestimmung nicht nach dem Stande der Eltern, sondern nach dem Ausspruch des tiefsten Menschenkenners empfinge.

Könige und Bediente werden nur beim Vornamen genannt: — also die beiden Extreme der Gesellschaft.

Ein Haupthinderniß der Fortschritte des Menschengeschlechts ist, daß die Leute nicht auf Die hören, welche am gescheutesten, sondern auf Die, welche am lautesten reden.

Der Gegensatz des Alterthums und der neuen Zeit spricht sich vielleicht nirgends stärker aus, als darin, daß wenn bei uns Einer auch nie sich sonderlich um Gott gekümmert hat, er doch bei Annäherung seines Todes an ihn denkt, Jeder aber um die Sterbezeit seine Gedanken wo möglich einzig auf Gott richtet. Bei den Alten dagegen hatte ein Todter und auch Einer, der im Begriff zu sterben ist, mit den Göttern gar nichts

mehr zu ſchaffen und iſt gleichſam aus ihrem Gebiet herausgetreten. Man ſehe Sophocl. Ajax, v. 584 und Virgil. Aeneis, XI, 51.

Daß das Alterthum mit ſo viel Unſchuld bekleidet vor uns ſteht, iſt doch bloß, weil es das Chriſtenthum nicht kannte.

Der Tod des Sokrates und die Kreuzigung Chriſti gehören zu den großen Karakterzügen der Menſchheit.

Faſt alle alten Völker ſchlachteten das Vieh nie anders, als indem ſie es den Göttern opferten, jedoch ſelbſt es aßen. Das iſt wie zu meiner Zeit in Rom auf den Gaſſen und den Vorplätzen und Treppen der Häuſer keine Lampe brennen durfte, es ſei denn zur Ehre der Madonna, oder eines Heiligen, deren Bild dabei hieng.

Es ſcheint, daß im Mittelalter, wo man wegen Mangel an Kenntniß der Natur und ihrer Kräfte phyſiſch nur wenig zu wirken vermochte, man deſto mehr magiſch, d. i. metaphyſiſch zu wirken beſtrebt war.

Wie die bürgerliche Ehre, d. h. die Meinung, daß wir Zutrauen verdienen, das Palladium Derer iſt, die auf dem Wege des redlichen Erwerbs durch die Welt zu kommen beabſichtigen, ſo die ritterliche Ehre, d. h. die Meinung, daß wir zu fürchten ſind, das Palladium Derer, die auf dem Wege der Gewalt durchs Leben zu gehn beabſichtigen: daher iſt ſie unter den Raub- und andern Rittern des Mittelalters entſtanden.

Ich vermuthe, die Sitte Pagen zu halten, ist daraus entstanden, daß die Fürsten gern die Söhne der unterworfenen Großen als Geisseln an ihren Höfen hatten.

Bako's wahre Bemerkung, daß im Süden die Masse der Menschen mehr Geist hat als im Norden, wo hingegen das einzelne höchste Genie besser gedeiht, hängt damit zusammen, daß die Kälte die ihr ausgesetzte grosse Menge der Menschen ganz stumpf und dumpf macht, die größte Gehirnspannung dagegen gerade dann eintritt, sofern man bei dem hohen Barometerstand des Winters vor dem zu starken Einfluß der Kälte geschützt ist: die Hitze hebt umgekehrt die höchste Geistesthätigkeit auf, läßt aber der Menge ihren Alltagsverstand.

Daß nach Bako's richtiger Bemerkung, wenn unter den viel stumpferen nordischen Nationen einmal ein eminenter Kopf entsteht, dieser alsdann auch die eminentesten unter den südlichen Nationen übertrifft, kommt vielleicht daher, daß er, als Nordländer, eine langsamere Reife hat, also die Periode, wo er ursprünglicher Auffassungen fähig ist (nach Helvetius überhaupt bis zum 30. oder 35. Jahr) länger anhält, die Zeit seiner vollen Akme also länger ist und folglich mehreren successiven Eindrücken von Aussen offen steht, um darauf, als Anlässen, zu reagiren: zweitens besitzt er, als Genie, grosse Lebhaftigkeit, wie der Südländer und hat doch, als Nordländer, vor jenem die Stätigkeit, Solidität und Festigkeit, also grössere Besonnenheit voraus.

Der eigentliche Karakter der Nordamerikaner ist Gemeinheit: sie zeigt sich an ihnen in allen Formen, als moralische, intellektuelle, ästhetische und gesellige Gemeinheit; und nicht bloß im Privatleben, sondern auch im öffentlichen: sie verläßt den Yankee nicht, stelle er sich wie er will. Er kann von ihr

ſagen, was Cicero von der Wiſſenſchaft: nobiscum peregrinatur etc. Sie iſt es, die ihn ſo ganz zum diametralen Gegentheil des Engländers macht, der durchweg anſtrebt, nobel zu ſeyn in Allem, im Moraliſchen, Intellektuellen, Aeſthetiſchen und Geſelligen; und eben darum ſind ihm die Yankees halb verhaßt, halb lächerlich. Sie ſind die eigentlichen Plebejer der Welt. Der Grund mag theils in der republikaniſchen Verfaſſung liegen, theils darin, daß ihre Abſtammung zum Theil von einer Strafkolonie, zum Theil von Denen iſt, die in Europa mancherlei zu fürchten hatten, — theils im Klima. *)

Die andern Welttheile haben Affen; Europa hat Franzoſen. Das gleicht ſich aus.

Wie bei den Engländern und Franzoſen, wegen Armuth ihrer Sprachen, das Wort Idée einen ungleich weitern Begriff bezeichnet, als im Deutſchen, nämlich alles was nur irgend Vorſtellung iſt; ſo iſt es gerade auch mit dem Wort passion, welches keineswegs allemal dem deutſchen Leidenſchaft entſpricht; vielmehr bezeichnen ſie damit jede Anregung des Willens, ſelbſt die ganz gemäſſigten oder ſchwachen, und die bloſſen Affekte. Leidenſchaft bedeutet die heftigſte dauernde Neigung und Richtung des Willens. Sonderbar, daß beide Worte von der Paſſivität des Willens gegen die Gewalt der Motive genommen ſind. Das gilt auch am Ende von ſchwachen wie von heftigen Neigungen.

Lichtenberg hat über hundert deutſche Ausdrücke für Betrunkenſeyn aufgezählt; kein Wunder, da die Deutſchen von

---

*) Vergl. „Parerga", II, S. 269 f. der 2. Aufl. (S. 215 der 1. Aufl.) über die Nordamerikaner. Der Herausgeber.

jeher als Säufer berühmt waren. Aber merkwürdig ist, daß in der Sprache der für die ehrlichste von allen geltenden deutschen Nation, vielleicht mehr, als in irgend einer andern, Ausdrücke für Betrügen sind; und zwar haben sie meistens einen triumphirenden Anstrich, vielleicht weil man die Sache für sehr schwer hielt: z. B. Betrügen, Täuschen, Hintergehen, Mystifiziren, Anführen, Beschuppen, Beschummeln, Bescheißen, Anschmieren, Prellen, zum Besten haben, Einem etwas weißmachen, ihm etwas aufbinden, ihm einen Zopf machen, ihm ein X für ein U machen, ihn versohlen, ihn hinter's Licht führen, ihn zum Narren machen, ihn narren, hänseln, ihm eine Nase drehn, ihn in April schicken, ihn einseifen, über's Ohr hauen.

Ich gebrauche oft das Wort Niaiserie, weil es kein deutsches Aequivalent dafür giebt. Dies muß doch wohl daher kommen, daß der Begriff davon in Deutschland nicht vorhanden ist; wovon der Grund dem ähnlich seyn mag, aus welchem wir die Harmonie der Sphären nicht vernehmen.

Den Deutschen hat man vorgeworfen, daß sie bald den Franzosen, bald den Engländern nachahmen: das ist aber gerade das Klügste, was sie thun können, denn aus eigenen Mitteln bringen sie doch nichts Gescheutes zu Markte.

Gewisse Leute möchten gern die Deutschen jetzt dahin zurückbringen, wo Friedrich der Grosse und Joseph II. sie gefunden haben. *)

Ob wohl gar die Menschheit in dem Maaße, als sie an Quantität zunimmt, an Qualität verliert? wie (nach Schnurrers Geschichte der Seuchen), als nach dem schwarzen Tod im

---

*) In den dreißiger Jahren geschrieben. Der Herausgeber.

14. Jahrhundert eine ſo ungewöhnliche Fruchtbarkeit der Weiber eintrat, daß Zwillingsgeburten alltäglich wurden, dieſen ſämmtlichen Kindern zwei Zähne fehlten. Wenn man Griechen und Römer mit dem jetzigen Geſchlecht vergleicht, die Urzeit denkt, in der die Vedas verfaßt wurden, und die Erbärmlichkeit des gegenwärtigen Geſchlechts betrachtet, das ſich wie Unkraut vermehrt, auch erwägt, daß unter einer gröſſern Zahl auch mehr groſſe Männer arithmetiſch möglich ſind und gar keine kommen; — ſo kann man auf eine ſolche Hypotheſe gerathen.

8. Zur Ethik.

In der Ethik ist der Gegenstand der Betrachtung und das allein Reale der Wille, die Gesinnung; daher gilt ihr der feste Wille zum zu verübenden Unrecht, den allein die äussere Macht zurückhält und unwirksam macht, dem wirklich verübten Unrecht ganz gleich, und der solches Wollende ist sofort vor ihrem Richterstuhl als ungerecht verdammt. Eben so gilt der feste Entschluß und der mißlingende Versuch zur guten That, dessen Wirkung eine äussere Gewalt hemmt, ganz gleich der ausgeführten guten That. Es kommt der Ethik bloß an auf Das was gewollt wird, nicht auf Das was geschieht: mit dem Erfolg der That mögen nachher Zufall und Irrthum spielen, in deren Reich die blosse Begebenheit als solche liegt: das ändert nichts am ethischen Werth der That. Für die Ethik hat die Aussenwelt und ihre Begebenheiten bloß insofern Realität, als sie Zeichen des Willens sind, der durch sie bestimmt wurde: ausserdem sind sie ihr nichtig, und diese ihre Nichtigkeit, in Hinsicht auf den Standpunkt des eigentlich Wesentlichen, wird eben dadurch bestätigt, daß die Begebenheiten als solche im Reiche des Zufalls und des Irrthums liegen: dies eben zeigt, daß es vom höchsten Standpunkt aus gar nicht ankommt auf Das, was geschieht, sondern auf Das was gewollt wird. Hingegen den Staat kümmern Wille und Gesinnung, bloß als solche, ganz und gar nicht, sondern allein die wirkliche Begebenheit, die That, sie sei nun bloß versucht oder ausgeführt. *)

---

*) Diese Stelle aus Schopenhauers Vorlesungen kommt bis zu den Worten „vor ihrem Richterstuhl als ungerecht verdammt", auch

Die bleibende Herrschaft behauptet in der Welt das Absurde und Verkehrte im Reiche des Denkens, nur durch kurze Unterbrechungen gestört, und in der Kunst ist es nicht anders, da wird das Aechte selten gefunden und seltener geschätzt, es wird immer wieder durch das Platte, Abgeschmackte, die Manier verdrängt.

Im Reiche der Thaten ist es nicht anders. Οἱ πλειστοι ανθρωποι κακοι, sagt Bias. Die Tugend ist ein Fremdling auf dieser Welt. Grenzenloser Egoismus, Hinterlist, Bosheit sind eigentlich immer an der Tagesordnung. Man hat Unrecht, die Jugend hierüber zu täuschen. Dadurch wird ihr nachher bloß die Einsicht, daß ihr Lehrer der erste Betrüger war, auf den sie stieß. Der Zweck, den Lehrling selbst besser zu machen, dadurch daß man ihn glauben macht, die Andern wären vortrefflich, wird — nicht erreicht. Besser, zu sagen: Die Meisten sind schlecht; aber sei Du besser. So wird er wenigstens mit Vorsicht und Klugheit gewaffnet in die Welt geschickt und braucht nicht erst durch bittere Erfahrung von der Falschheit der Vorspiegelung des Lehrers überführt zu werden. *)

Die Frage nach der Realität der Moral ist diese, ob es wirklich ein gegründetes, dem Princip des Egoismus entgegenstehendes Princip gebe? —

Da der Egoismus die Sorge für das Wohl auf das einzelne, eigene Individuum beschränkt, so müßte das entgegengesetzte Princip solche auf alle fremde Individuen ausdehnen.

Die Wahrheit der Erfahrung ist (nach Kant) nur die Wahrheit einer Hypothese: würden die suppositiones (Subjekt, Objekt, Zeit, Raum, Kausalität), die allen Aufschlüssen der Erfah-

---

in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 62 (S. 389 der 2. Aufl.; S. 406 der 3. Aufl.) vor, aber das Folgende fehlt daselbst. Der Herausgeber.

*) Vergl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2. Aufl., S. 193 f. (1. Aufl. S. 197). Der Herausgeber.

rung zum Grunde liegen, weggenommen; so bliebe auch an allen diesen Aufschlüssen kein wahres Wort. — Dies heißt die Erfahrung ist blosse Erscheinung, nicht Erkenntniß von Dingen an sich.

Finden wir nun in unserer eigenen Handlungsweise etwas, damit wir innerlich sehr zufrieden sind, es aber mit der Erfahrung nicht zu reimen wissen, weil, ihrer Anleitung zufolge, wir gerade umgekehrt handeln müßten; so darf uns dies nicht irre machen, weil wir sonst der Erfahrung eine unbedingte Autorität beilegten, die sie nicht verdient. Denn ihre ganze Belehrung ruht auf einer blossen Supposition. Dies ist die Tendenz der Kantischen Ethik.

Wenn Swedenborg in der „Vera christiana religio", §. 400, sagt, der egoistische Mensch sehe zwar mit den Augen des Leibes die Uebrigen auch als Menschen, mit den Augen seines Geistes aber sehe er nur sich und die Seinigen als Menschen, die Uebrigen aber eigentlich nur als Larven: — so ist dies dem innersten Sinne nach dasselbe als Kants Vorschrift, man solle Andere nie bloß als Mittel, sondern als Selbstzweck betrachten. Aber wie verschieden ausgedrückt! wie lebendig, scharf treffend, anschaulich, unmittelbar erschöpfend bei Swedenborg (dessen Manier und Denkungsart ich sonst nicht genießbar finde), und wie indirekt, abstrakt, durch ein abgeleitetes Merkmal ausgesprochen bei Kant!

Das Sollen hat Bedeutung überall, wo Gesetz ist; also auch in der Natur. Es kommt nur zur Sprache, wo dem Gesetz nicht Genüge geschieht; denn ausserdem tritt das ist ein. Das Schaaf soll vier Beine haben; ist aber mit dreien geboren. Die Bombe soll eine Parabel beschreiben; der Widerstand der Luft verhindert es. *)

---

*) Dieses sagt Schopenhauer gegen die in der 5. Aufl. der Kritik der reinen Vernunft S. 575 ausgesprochene Behauptung Kants: „Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und

Bei der Wahlentscheidung*) ist ausser dem Konflikt der abstrakten Motive auch ein Konflikt möglich zwischen einem anschaulichen und einem abstrakten Motiv: wenn nämlich die Gegenwart eines Gegenstandes eine Begierde, oder den Zorn erregt, während die Vernunft ein entgegenstehendes Motiv in abstracto dem Willen vorhält. Bei einem solchen Konflikt zwischen dem abstrakten und dem anschaulichen Motiv ist letzteres durch seine Form (d. h. durch seine Anschaulichkeit) gar sehr im Vortheil: denn dem Willen ist die anschauliche Erkenntniß ursprünglicher beigegeben, als das Denken; daher liegt das Angeschaute uns viel näher und wirkt energischer, unmittelbarer ein, als das bloß Gedachte. Wenn ein solches anschaulich vorgehaltenes Motiv das abstrakte besiegt, so ist dies nicht sowohl seiner Materie (dem was dargeboten und nun gewollt wird) zuzuschreiben, als seiner Form. Was so geschieht, ist nicht ganz eigene That, sondern Wirkung des Affekts, d. h. der Affektion von aussen, der Einwirkung des anschaulich Dargebotenen. Ein vollgültiges Zeugniß über die Beschaffenheit eines individuellen Willens giebt nur die That, welche durch Wahlbestimmung unter lauter in abstracto gedachten Motiven beschlossen wird, also bei vollem Gebrauche der Vernunft, wie man sagt, überlegt und besonnen. Solche That ist Symptom des intelligibeln Karakters. Hingegen was bloß dadurch begangen wird, daß ein Motiv, weil es anschau-

---

Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen: was in der Natur geschehen soll; eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll, sondern was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat." Der Herausgeber.

*) Diese, aus Schopenhauers Vorlesungen genommene Stelle über die Wahlentscheidung enthält mehr als das in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 55 und in den „beiden Grundproblemen der Ethik", S. 35 ff. (2. Aufl. S. 34 ff.) über die Wahlentscheidung Gesagte. Der Herausgeber.

lich war (gegenwärtiger Reiz), die Oberhand gewann über ein anderes, das als bloſſer Gedanke (Vorſatz, Maxime) ihm gegenüber ſtand, — dies iſt Wirkung des Affekts, und die Beſchaffenheit des Willens darf nicht geradezu nach dieſer That beurtheilt werden; denn hier hat (wenn es wirklich ſo iſt) nicht unmittelbar der Wille Schuld, ſondern die Vernunft, deren abſtrakte Vorſtellungen zu ſchwach waren, um ſich im Bewußtſeyn zu erhalten, während das anſchauliche Motiv gewaltſam eindrang auf den Willen und ihn ſtark bewegte; daher entſchuldigt man eine ſolche That dadurch, daß ſie im Affekt geſchehn, im Taumel der Begierde, im Zorn, ohne Ueberlegung, aus Uebereilung, gleichſam während die Vernunft aus Ermattung ſich auf einen Augenblick vom Kampfplatz entfernt hatte. Man ſieht mehr einen Fehler der Erkenntnißkräfte darin, als des Willens.

Eben weil alſo das Anſchauliche viel unmittelbarere Macht auf den Willen hat, als das bloß Gedachte, ſo iſt es gut, bei großen Verſuchungen, wenn man ſie vorherſieht, die Vernunft durch ein anſchauliches Bild, Phantasma, zu armiren, das man an die Stelle ihres kalten Begriffs ſetzt. Ein Italiäner, der die Tortur zu beſtehn hatte, rief während derſelben von Zeit zu Zeit Io ti vedo! — hielt ſich nämlich das Bild des Galgens ſtets gegenwärtig und blieb dadurch ſtandhaft.*) Wer den Verſuchungen gemeiner Wolluſt widerſtehn will, beſuche die veneriſche Station auf der Charité. —

Bei der Leidenſchaft bewegt das Motiv den Willen durch ſeine Materie, Gehalt, beim Affekt durch ſeine Form, Anſchaulichkeit in der Gegenwart, unmittelbare Realität.**) Offenbar entſpringt der Affekt zwar aus dem Willen, denn er tritt nur ein durch eine ſtarke Erregung des Willens, aber er hat ſeinen Sitz nicht ganz im Willen, ſondern ſein Einfluß auf dieſen iſt nur mittelbar und gleichſam von Auſſen kommend; denn er entſteht eigentlich, wie gezeigt, durch die momentane Unterdrückung

---

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., I, S. 469 (1. Aufl. I, 419). Der Herausgeber.

**) Ueber den Unterſchied zwiſchen Neigung, Leidenſchaft und Affekt vergl. „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Cap. 47. Der Herausgeber.

der Denkkraft, d. h. der Vernunft. Im Affekt thut der Menſch Das, was er nicht fähig wäre zu beſchlieſſen. Alſo liegt die Sache eigentlich in der Erkenntniß, iſt mehr ein Fehler der Erkenntniß, als des Willens. Daher wird die im Affekt begangene That nicht ganz dem Willen beigemeſſen, nicht ganz als unſere That betrachtet. Mord in der augenblicklichen Aufwallung des Zornes wird in England gar nicht beſtraft, folglich als unwillkührlich angeſehn. — Die That des Affekts iſt zwar ein Zeichen des empiriſchen Karakters, aber nicht ſofort des intelligibeln. — Hingegen die Leidenſchaft hat ihren Sitz ganz und gar im Willen. Sie iſt beharrlicher Zuſtand; die ihr entſprechenden Motive beherrſchen den Willen jederzeit, ſowohl wenn ſie überlegt werden, als wenn ſie ſich plötzlich darbieten. Die Leidenſchaft wird recht mit Bedacht gratificirt. Ihre Thaten ſind daher dem Willen beizumeſſen und ſind Symptome des intelligibeln Karakters.

Wenn zwei entgegengeſetzte, und beide ſehr ſtarke Motive, A und B, auf einen Menſchen wirken, mir nun aber ſehr daran liegt, daß er A wähle, noch mehr aber daran, daß er ſeiner Wahl nicht wieder ungetreu werde, weil er ſonſt, durch das Umkehren, mich verrathen würde u. dergl.; ſo muß ich nicht etwan den vollen Eindruck des Motivs B auf ihn verhindern und ihm nur immer A vorhalten; da würde ich nie auf ſeine Entſcheidung rechnen können; vielmehr muß ich ein Mal beide Motive ihm höchſt lebhaft und deutlich vorhalten, ſo daß ſie mit ihrer ganzen Stärke auf ihn wirken: was er nun erwählt, iſt die Entſcheidung ſeines innerſten Weſens und ſteht daher für alle Ewigkeit feſt. Indem er ſagt: „Dies will ich!" — hat er geſagt: „Dies muß ich." Ich habe nun ſeinen Willen erkannt und kann auf deſſen Wirken ſo feſt bauen, wie auf das einer Naturkraft: ſo gewiß das Feuer zündet und das Waſſer näßt; ſo gewiß handelt er nach dem Motive, das ſich als das ſtärkere für ihn erwieſen.

Einſicht, Erkenntniß kann man erlangen und wieder verlieren, kann ſie ändern, beſſern, verderben; aber den Willen kann man nicht ändern: darum „ich begreife", „ich erkenne", „ich ſehe ein" — iſt wandelbar und unſicher; „ich will", nach recht

erkannten Motiven gesagt, ist fest wie die Natur selbst. Aber in den „recht erkannten Motiven" liegt die Schwierigkeit: theils kann die Erkenntniß der Motive sich ändern, berichtigen, oder verfälschen; theils kann die Lage des Menschen eine andere werden.

Wenn der Wille sich in einer einzigen That manifestirte, so wäre diese eine freie. Allein er manifestirt sich in einem Lebenslauf, d. i. in einer Reihe von Thaten: jede einzelne von diesen ist daher als Theil eines Ganzen determinirt und kann nicht anders als so ausfallen. Hingegen die ganze Reihe ist frei, ist eben Manifestation dieses individualisirten Willens.

Alle allgemeinen Regeln über und Vorschriften für den Menschen sind deswegen nicht ausreichend, weil sie von der falschen Voraussetzung einer ganz oder ziemlich gleichen Beschaffenheit der Menschen ausgehn, welche die Philosophie des Helvetius sogar ausdrücklich aufstellt: während die ursprüngliche Verschiedenheit der Individuen im Intellektuellen und Moralischen unermeßlich ist.

Die grosse ursprüngliche Verschiedenheit der empirischen Karaktere ist Thatsache. Sie beruht zuletzt auf dem Verhältniß des Willens zur Erkenntnißkraft im Individuo. — Dieses beruht zuletzt auf dem Grade des Wollens im Vater und dem Grade des Erkennens in der Mutter. Das Zusammentreffen der Eltern ist größtentheils Zufall. — Hieraus ergäbe sich eine empörende Ungerechtigkeit im Wesen der Welt, wenn nicht im Grunde die Verschiedenheit zwischen den Eltern und dem Sohne bloß der Erscheinung angehörte und aller Zufall im Grunde Nothwendigkeit wäre. *)

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 47 (S. 595 f. der 2. Aufl.; S. 685 f. der 3. Aufl.) Der Herausg.

Jemand bemerkte mir ein Mal, in jedem Menſchen ſtäcke etwas ſehr Gutes und Menſchenfreundliches und eben ſo etwas ſehr Böſes und Feindſeliges, und je nachdem er angeregt würde, träte das Eine oder Andere hervor. Ganz richtig.

Der Anblick fremder Leiden erregt nicht nur bei verſchiedenen, ſondern auch bei einem und demſelben Menſchen zu einer Zeit gränzenloſes Mitleid, zur andern eine gewiſſe Befriedigung, die bis zur grauſamſten Schadenfreude geſteigert werden kann.

Ich bemerke an mir ſelbſt, daß ich zu einer Zeit auf alle Weſen mit herzlichem Mitleid blicke, zur andern Zeit mit der größten Gleichgültigkeit, auf Anlaß mit Haß, ja Schadenfreude.

Dies Alles giebt deutliche Anzeige, daß wir zwei verſchiedene, ja einander gerade widerſprechende Erkenntnißweiſen haben: die eine nach dem principio individuationis; dieſe zeigt uns alle Weſen als uns völlig fremd, als entſchiedenes Nicht-Ich: wir können dann für ſie nichts empfinden, als Gleichgültigkeit, Neid, Haß, Schadenfrende. Die andere Erkenntnißweiſe dagegen möchte ich nennen die nach dem Tat-twam-asi; ſie zeigt uns alle Weſen als identiſch mit unſerem Ich: demnach iſt es Mitleid und Liebe, die ihr Anblick in uns erregt.

Demonſtrabel und vernünftig iſt allein die erſte Erkenntnißweiſe: die andere iſt gleichſam das Thor der Welt und hat keine Beglaubigung auſſer ſich; es ſei denn die ſehr abſtrakte und ſchwierige meiner Lehre.

Warum in einem Menſchen die eine, im andern die andere überwiegt, wohl in Keinem *eine* ganz ausſchließlich prädominirt; — warum, je nachdem der Wille erregt wird, die eine oder die andere hervortritt; — das ſind tiefe Probleme.

Gut und *Böſe* von Karakteren, gilt nur a potiori: abſolut iſt beides nicht vorhanden. Den Unterſchied macht der Gränzpunkt zwiſchen dem Gebiete, wo man ſeinen Vortheil dem fremden unbedingt nachſetzt, und dem, wo dies nicht geſchieht. Liegt er gerade in der Mitte, ſo iſt man *gerecht*. Aber bei Vielen liegt er ſo, daß erſt ein Zoll Rückſicht auf fremdes Wohl gegen zehn Klafter Rückſicht auf das eigene ſteht.

Ich habe den Unterschied des guten und bösen Karakters darin gefunden, daß dieser im Andern nur „Nicht-Ich", jener „Ich noch einmal" erkennt.

Dies Alles ist aber nur das Phänomen, wenn auch an der Wurzel gefaßt. Aber daran knüpft sich das schwerste aller Probleme: woher, bei der Identität und metaphysischen Einheit des Willens als Ding an sich, die himmelweite Verschiedenheit der Karaktere? die hämische, teuflische Bosheit der Einen, die desto greller abstechende Güte der Andern? wodurch waren Jene Tiberius, Caligula, Caracalla, Domitian, Nero, und Diese die Antonine, Titus, Hadrian, Nerva u. s. w.? — Woher eine eben solche Verschiedenheit bei den Thierspecies, ja in den höhern Geschlechtern bei den thierischen Individuen? die Bosheit des Katzengeschlechts, am stärksten entwickelt im Tiger, die Tücke des Affengeschlechts, — die Güte, Treue, Liebe des Hundes, des Elephanten u. s. w.? Offenbar ist das Princip der Bosheit im Thiere dasselbe wie im Menschen. —

Etwas können wir die Schwierigkeit des Problems dadurch mildern, daß wir bemerken, daß alle jene Verschiedenheit denn doch am Ende nur den Grad betrifft, und die Grundneigungen, Grundtriebe in allem Lebenden sämmtlich vorhanden sind, nur in sehr verschiedenem Grade und verschiedenem Verhältniß unter einander. Doch reicht dies nicht aus.

Als Erklärungsgrund bleibt uns allein der Intellekt und sein Verhältniß zum Willen. Allein der Intellekt steht keineswegs in direktem und geradem Verhältniß zur Güte des Karakters. Wir können zwar im Intellekt selbst wieder unterscheiden Verstand als Auffassung der Verhältnisse nach dem Satz vom Grunde, — und die dem Genie verwandte, von diesem Gesetz unabhängige, das Principium individuationis durchschauende, mehr unmittelbare Erkenntniß, welche auch die Ideen auffaßt, und diese ist es, welche sich auf das Moralische bezieht. Allein auch die Erklärung hieraus läßt noch viel zu wünschen übrig. „Schöne Geister sind selten schöne Seelen", ist richtig bemerkt worden von Jean Paul; wiewohl sie auch nie das Umgekehrte sind. Bako von Verulam, freilich weniger ein schöner, als ein großer Geist, war ein Schurke.

Ich habe als principium individuationis Zeit und Raum

erklärt, da die Vielheit des Gleichartigen nur durch sie möglich ist. Aber das Viele ist auch ungleichartig. Die Vielheit und Verschiedenheit ist nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ. Woher die letztere, zumal in ethischer Hinsicht? —

Die intellektuelle Verschiedenheit hat ihren nächsten Grund im Gehirn und Nervensystem und ist dadurch etwas weniger dunkel: Intellekt und Gehirn sind den Zwecken und Bedürfnissen des Thieres, also seinem Willen angemessen. Nur beim Menschen findet sich bisweilen ausnahmsweise ein Ueberschuß, der, wenn er stark ist, das Genie giebt.

Aber die ethische Verschiedenheit scheint unmittelbar aus dem Willen hervorzugehen. Sonst wäre sie auch nicht ausserzeitlich, da Intellekt und Wille nur im Individuo vereinigt sind. Der Wille ist ausserzeitlich, ewig, und der Karakter ist angeboren, also jener Ewigkeit entsprossen; folglich durch nichts Immanentes zu erklären.

Vielleicht wird nach mir Einer diesen Abgrund beleuchten und erhellen. *)

Nur weil der Wille nicht der Zeit unterworfen ist, sind die Wunden des Gewissens unheilbar, werden nicht, wie andere Leiden, allmälig verschmerzt; sondern die böse That drückt das Gewissen nach vielen Jahren mit eben der Stärke, als da sie frisch war.

Da der Karakter angeboren ist, — die Thaten bloß seine Manifestationen, — der Anlaß zu grossen Missethaten nicht oft kommt, starke Gegenmotive abschrecken, für uns selbst unsere Sinnesart sich durch Wünsche, Gedanken, Affekte offenbart, wo sie Andern unbekannt bleibt; so liesse sich denken, daß Einer gewissermaaßen ein angeborenes schlechtes Gewissen hätte, ohne grosse Bosheiten verübt zu haben.

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, 530 der 2. Aufl., II, 604 der 3. Aufl. Der Herausgeber.

Es giebt eine intellektuelle Schlechtigkeit, wie eine moraliſche, auch ein intellektuelles Gewiſſen, vermöge deſſen jeder Sophiſt und Afterweiſe im Innerſten (wenngleich nicht in abstracto) weiß, daß er ein ſolcher iſt. — Dieſe beiden weitverbreiteten Schlechtigkeiten ſtehn in Verbindung mit einander, und die intellektuelle unterſtützt die moraliſche: ſie arbeitet überall, wie dazu gedungen, der Wahrheit entgegen, und zieht dagegen jeden Irrthum, jede Alfanzerei hervor, geleitet durch ein inſtinktartiges geheimes Grauen vor der Wahrheit.

Die Dummen ſind meiſtens boshaft und zwar aus eben dem Grunde, warum die Häßlichen und Ungeſtalteten es ſind.

Eben ſo haben Heiligkeit und Genie eine Verwandtſchaft. Sei ein Heiliger auch noch ſo einfältig; er wird doch einen genialen Zug haben: und habe ein Genie noch ſo viele Temperaments-, ja wirkliche Karakterfehler; ſo wird es doch eine gewiſſe Erhabenheit der Geſinnung zeigen, wodurch es dem Heiligen verwandt iſt.

Die eigentliche Würde der Menſchen von Genie und groſſem Geiſte, Das, was ſie über die Andern erhebt und der Verehrung werth macht, iſt im Grunde Dieſes, daß in ihnen der allein lautere und unſchuldige Theil des menſchlichen Weſens, der Intellekt, das Ueberwiegende und Vorwaltende iſt; während an den Uebrigen nichts iſt, als der ſündige Wille, mit ſo viel Intellekt, als erfordert iſt, ſeine Schritte zu lenken, ſelten etwas mehr, ſehr oft etwas weniger. Was hat man davon?

Kein Mann von Genie war je ein Böſewicht, weil die Bosheit die Aeuſſerung eines ſo heftigen Wollens iſt, daß ſelbiges den Intellekt allein zu ſeinem Dienſte braucht und nicht zuläßt, daß er frei werde zu einer rein objektiven Betrachtung der

Dinge. Ein Böſewicht kann einen gewaltigen Intellekt haben, aber er kann ihn nur auf Das richten, was irgend eine Beziehung auf ſeinen Willen hat: er kann daher ein groſſer Feldherr, Staatsmann u. ſ. w. ſein, er kann Talent haben. Das Wort bedeutet urſprünglich Geld und bezeichnet die Fähigkeiten, durch welche man den Beifall der Menge und folglich Geld erwirbt.

In dem entſchiedenen Ueberwiegen des Erkennens über das Wollen liegt die Verwandtſchaft zwiſchen Tugend und Genie. Der Unterſchied liegt aber darin, daß das Uebergewicht des Erkennens beim Genie ſich als ſolches, d. h. durch vollkommene Erkenntniß äuſſert; im Tugendhaften aber ſeine Macht auf den Willen übt und durch die Lenkung dieſes ſich äuſſert.

Ferner iſt beim Genie die Intenſität der Geiſteskräfte eine abſolute, ein ſehr hoher Grad derſelben ſchlechthin, ja der wahrſcheinlich zur Wurzel und Baſis eine ſtarke Intenſität des Willens, d. h. der Leidenſchaften haben muß; daher ſind, nach Jean Pauls Ausdruck, ſchöne Geiſter ſelten ſchöne Seelen. Hingegen iſt zur Tugend und Güte nur eine relative, d. h. im Verhältniß zum individuellen Willen große Intenſität der Erkenntnißkraft erfordert, die wohl oft durch die geringe natürliche Heftigkeit des Wollens unterſtützt wird.

Alles Intellektuelle (die Leiſtung, die Fähigkeit, das Verdienſt) verhält ſich zum Moraliſchen ſtets wie ein bloſſes Bild zur Wirklichkeit.

Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris gehört vielleicht zu den Sätzen, die zu viel beweiſen, oder vielmehr fordern; denn der Delinquent könnte es zum Richter ſagen.

Wenn der Menſch eine böſe That, zu der er ſich geneigt fühlt, unterläßt; ſo iſt die Urſache hievon entweder 1) Furcht vor Strafe oder Rache; oder 2) Superſtition, d. i. Furcht vor Strafe in einem künftigen Leben; oder 3) Mitleid (begreift alle Menſchenliebe); oder 4) Ehrliebe, d. i. Furcht vor Schande; oder 5) Rechtlichkeit, d. i. objektive Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit Entſchloſſenheit, dieſe heilig zu halten, weil ſie die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menſchen ſind, und daher auch uns ſelbſt oft zu Gute kommen. Und dieſer Gedanke, aber nicht als ſolcher, ſondern als bloſſes Gefühl, wirkt ſehr häufig: er iſt es, der ſo manchen Ehrenmann, wann ihm ein großer, aber unrechtlicher Vortheil geboten wird, ſolchen mit Verachtung zurückweiſen läßt, ſtolz ausrufend: „ich bin ein ehrlicher Mann!“ Denn wie ſollte außerdem vor fremdem Eigenthum, welches Zufall oder gar noch ſchlimmere Mächte den Reichen gegeben haben, der Arme, den eben das Daſeyn ſolcher Reichen zum Armen macht, einen ſo ganz aufrichtigen Reſpekt fühlen, daß er auch in ſeiner Noth, ſelbſt bei Ausſicht auf Strafloſigkeit, es nicht antaſtet? Welcher andere Gedanke kann dieſer Redlichkeit zum Grunde liegen? Aber er iſt entſchloſſen, nicht auszuſcheiden aus der großen Gemeinſchaft der ehrlichen Leute, welche die Erde im Beſitz hat und deren Geſetze überall anerkannt ſind, und er weiß, daß eine einzige unredliche That ihn für immer daraus ausſtößt und proſkribirt. Auf einen Acker, der gute Früchte trägt, verwendet man auch Koſten, bringt ihm Opfer.

Bei einer guten That, d. h. bei jeder That, in der der eigene Vortheil dem fremden oſtenſibel nachſteht, iſt das Motiv entweder 1) Eigennutz, der ſich dahinter verſteckt; oder 2) Superſtition, d. i. Eigennutz, verwieſen auf den Lohn im andern Leben; oder 3) Mitleid; oder 4) hülfreiche Hand, d. i. Anhänglichkeit an die Maxime, daß wir in der Noth einander beiſtehen ſollen, und Wunſch, ſie aufrecht zu halten, in der Vorausſetzung, daß ſie uns wohl ſelbſt ein Mal zu Statten kommen werde. Für Das was Kant nennt gut handeln aus Pflicht und um der Pflicht willen bleibt, wie man ſieht, gar kein Raum übrig. Kant ſelbſt ſagt, es wäre zweifelhaft, ob jemals eine That rein

dadurch bestimmt worden wäre: ich sage, ganz gewiß nicht: denn es sind hohle Worte, hinter denen nichts steckt, das einen Menschen wirklich bewegen könnte. Was den Menschen, wenn er jene Worte vorschützt, bewegt ist immer einer der genannten Einflüsse. Unter diesen ist offenbar das Mitleid allein ganz lauter.*)

Die Quelle der Lüge ist allemal die Absicht, die Herrschaft seines Willens auszudehnen über fremde Individuen, den Willen dieser zu verneinen, um seinen eigenen desto besser zu bejahen; folglich geht die Lüge als solche aus von Ungerechtigkeit, Uebelwollen, Bosheit. Daher nun kommt es, daß Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Gradheit unmittelbar als lobenswerthe und edle Gemüthseigenschaften erkannt und geschätzt werden, weil wir voraussetzen, daß derjenige, welcher diese Eigenschaften offenbart, keine Ungerechtigkeit, keine Bosheit der Gesinnung hege und eben daher keiner Verstellung bedarf. Wer offen ist, hegt kein Arges.**)

Bei den Alten ist Freundschaft ein Hauptkapitel der Moral. Aber sie ist eine bloße Eingeschränktheit und Einseitigkeit, die Beschränkung desjenigen auf Ein Individuum, was der ganzen Menschheit gebührt, des Wiedererkennens seines eigenen Wesens im Andern: höchstens ist sie ein Kompromiß zwischen diesem und dem Egoismus.

---

*) Diese, 1828 zu Berlin geschriebene Stelle hat Schopenhauer später in der Kopenhagener Preisabhandlung über das Fundament der Moral frei bearbeitet. Vergl. „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 189 f. der 2. Aufl. (S. 192 f. der 1. Aufl.) Der Herausg.

**) Vergl. über die Lüge „Die beiden Grundprobleme der Ethik", 2. Aufl., S. 222 ff. (1. Aufl. S. 226 ff.) und die „Welt als Wille und Vorstellung", I, S. 398 f. der 3. Aufl. (S. 381 f. der 2. Aufl.) Der Herausg.

Das Princip der Ehre steht mit der menschlichen Freiheit in Verbindung: es ist gleichsam ein Mißbrauch dieser Freiheit. Statt nämlich sie zur Erfüllung des moralischen Gesetzes zu gebrauchen, benutzt der Mensch seine Fähigkeit jeden sinnlichen Schmerz freiwillig zu untergehn, jeden Eindruck der Gegenwart zu überwältigen, um den Eigenwillen seiner Selbstheit, auf was immer er ihn auch gesetzt habe, zu behaupten. Da er nun hiedurch zeigt, daß er nicht, wie das Thier, nichts weiter kenne, als körperliches Wohlseyn und was dem zusagt; so ist es gekommen, daß das Princip der Ehre mit der Tugend oft verwechselt, oft verzwillingt, ist; mit Unrecht. — Jener Mißbrauch der Freiheit, die eine, alle Sinnenwelt überwältigende Waffe ist, ist es eben, der den Menschen so unendlich furchtbarer, als das Thier macht, indem dieses nur thut, was für den Augenblick der Trieb heischt, der Mensch aber nach Begriffen handelt, die eine Weltvernichtung fordern können.

Zwei karakteristische Beispiele vom Princip der Ehre stehn in Shakespeare's „König Heinrich VI", 2. Th., Akt 4, Sc. 1. Ein Seekaper nämlich will seinen Gefangenen morden und nicht, wie die andern Kaper die ihrigen, verranzioniren, weil er bei dessen Gefangennehmung ein Auge verloren und seine und seiner Vorfahren Ehre befleckt glaubt, wenn er wie ein Kaufmann sich seine Rache abkaufen läßt. — Der Gefangene dagegen, der Herzog von Suffolk, will lieber, daß sein Haupt auf einer Stange tanze, als daß er es vor solchen niedrigen Menschen, wie ein Kaper ist, entblösse, indem er sich ihm bittend nähert. *)

Eine gewisse Art von Muth entspringt aus einer Wurzel mit der Herzensgüte, nämlich daraus, daß der damit begabte Mensch sich seines Daseyns in den andern Individuen fast so deutlich bewußt ist, als in dem eigenen. Wie hieraus die Herzensgüte hervorgeht, habe ich oft gezeigt. Den Muth bringt dieses Bewußtseyn dadurch hervor, daß der Mensch weniger an seinem individuellen Daseyn hängt, da er fast eben so sehr im

*) Diese Stelle ist aus dem „Anfangs-Bogen" der Schopenhauer'schen Erstlingsmanuscripte. Der Herausgeber.

allgemeinen Daſeyn aller Weſen lebt und deshalb für ſein Leben und was dem anhängt wenig beſorgt iſt. Dies iſt keineswegs jedesmal die Quelle des Muths: denn er iſt ein Phänomen verſchiedener Urſachen. Aber es iſt die edelſte Art des Muthes, welches ſich daran zeigt, daß er hier mit großer Sanftmuth und Geduld verbunden iſt.*)

Menſchen ſolcher Art pflegen den Weibern unwiderſtehlich zu ſeyn.

---

*) Vergl. „Parerga", II, §. 112 der 2. Aufl. (1. Aufl. §. 111) über den Muth. Der Herausg.

9. Zur Metaphysik der Geschlechtsliebe.

Armuth der Sprache kann eine dauernde Aequivocation und dadurch Verwirrung der Begriffe veranlassen. Z. B. „Liebe" im Deutschen bedeutet 1) caritas, αγαπη, welche, wie ich gezeigt, Mitleid ist, das im tiefsten Grunde auf Erkenntniß der metaphysischen Identität mit dem Andern beruht. 2) amor, ερως, welcher der Wille als Genius der Gattung ist, oder kurz Wille der Gattung als solcher.

Amour, love, amore sind eben so äquivok wie „Liebe"; also stehen hierin alle neuern Sprachen den alten nach. Demgemäß ist die sentimentale Liebe Produkt der neuern Zeit.

Caritas und amor, auf dieselbe Person und gegenseitig gerichtet, geben eine glückliche Ehe.

Caritas und amor haben ganz in der Tiefe eine gemeinschaftliche Wurzel. In beiden nämlich handelt durch das Individuum sein jenseit der Erscheinung und der Individualität liegendes metaphysisches Substrat, der Wille zum Leben, einmal als Geist der Gattung, indem er sie zu perpetuiren und ihren Typus rein zu halten strebt, — im andern Fall, indem er auch hier sich über die Individualität erhebt, und in verschiedenen Individuen seine eigene Identität erkennend, eines für das andere sorgen läßt. *)

---

*) Ueber ερως und αγαπη vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 67. Der Herausg.

Dadurch, daß wir *essen*, fallen wir dem Tode, und dadurch, daß wir *zeugen*, dem Leben nothwendig anheim.

Denn, durch das Essen zerstören wir die fremde Form, um uns ihrer Materie zu bemeistern: daher muß, weil alles Lebende demselben Gesetze unterliegt, auch unsere Form wieder zerstört werden, damit ihre Materie wieder andern Formen zufalle.

Die Zeugung aber ist die vollendete Bejahung des Willens zum Leben, die eben als *Leben* erscheinen muß.

Die mannigfaltigen, heftigen Aeusserungen der *Brunst* bei den Thieren sind die Stimme des Willens zum Leben, mit der er ruft: „Das Leben des Individuums thut mir nicht genug; ich brauche das Leben der Gattung, zur Ausfüllung endloser Zeit, der Form meines Erscheinens."

Homo est coitus aliquamdiu permanens vestigium. *)

Das fortwährende Daseyn des *Menschengeschlechts* ist bloß ein Beweis der Geilheit desselben.

Sterne sagt im Tristram Shandy (Vol. 6, p. 43): there is no passion so serious as *lust*. — In der That ist die Wollust sehr ernst. Denke dir das schönste, liebreizendste Paar, wie sie voll Grazie im schönen Liebesspiel sich anziehn und zurückstoßen, begehren und fliehen, ein süsses Spiel, ein lieblicher Scherz. — Nun sieh' sie im Augenblick des Genusses der Wollust — aller Scherz, alle jene sanfte Grazie ist plötzlich fort, urplötzlich beim Anfang des Aktus verschwunden, und hat einem tiefen Ernst Platz gemacht. Was für ein Ernst ist das? Der Ernst der Thierheit. Die Thiere lachen nicht. Die Naturkraft wirkt überall ernst. — Dieser Ernst ist der entgegengesetzte Pol des hohen

*) Schopenhauers eigener Gedanke in lateinischer Sprache.
Der Herausg.

Ernstes der Begeisterung, der Entzückung in eine höhere Welt: da ist auch kein Scherz.*)

Auf die Zeugung folgt Leben und auf das Leben unwiderruflich der Tod. Nun ist es der Betrachtung werth, wie die Wollust der Zeugung, die das eine Individuum (der Vater) genießt, nicht von ihm, sondern von einem andern (dem Sohne) durch Leben und mithin durch Tod gebüßt wird. Hier tritt auf eine besondere Weise die Einheit des Menschengeschlechts und seiner Sündhaftigkeit hervor, da der gewöhnlichen Betrachtung jene Einheit durch die Zeit aufgehoben erscheint.

Die Zeugung ist ein Lebenwollen in der erhöhten Potenz: unser eigenes Leben büssen wir selbst durch den Tod: aber jenes gleichsam quadrirte Lebenwollen muß ein anderes Individuum durch Leben und Tod büssen.**)

Die Gunst eines sehr schönen Weibes durch seine Persönlichkeit allein zu gewinnen, ist vielleicht ein noch grösserer Genuß für die Eitelkeit, als für die Sinnlichkeit, indem man die Gewißheit erhält, daß die eigene Persönlichkeit ein Aequivalent für jene über alle andern geschätzte, bewunderte, vergötterte Person sei. Darum auch ist verschmähte Liebe so schmerzlich, besonders wenn mit gegründeter Eifersucht vereint.

An jener Freude, wie an diesem Schmerz hat wahrscheinlich die Eitelkeit mehr Antheil, als die Sinnlichkeit, weil nur etwas Geistiges, ein Gedanke, nicht blosse Sinnenlust uns so sehr heftig erschüttern kann. Auch kennen die Thiere wohl die Lust, nicht aber jene leidenschaftlichen Freuden und Leiden der Liebe.

---

*) Diese und die beiden folgenden Stellen sind aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten. Der Herausg.

**) Diese Stelle aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten (Dresden 1814 geschrieben) bildet die ursprüngliche Fassung des in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 60 (S. 371 der 2. Aufl.; S. 387 f. der 3. Aufl.) über die Zeugung Gesagten. Der Herausg.

Die groſſen Lobeserhebungen, die manche Männer von ihren Frauen machen, gelten wohl eigentlich ihrer eigenen Urtheilskraft bei der Auswahl derſelben, vielleicht im Gefühl Deſſen, was Einer geſagt hat: Was der Menſch ſei, zeige er im Sterben und bei der Wahl einer Gattin.

Den Willen, kann man ſagen, hat der Menſch ſich ſelbſt gegeben, denn der iſt er ſelbſt: aber der Intellekt iſt eine Ausſtattung, die er vom Himmel erhalten hat, d. h. vom ewigen, geheimnißvollen Schickſal und deſſen Nothwendigkeit, deren bloſſes Werkzeug ſeine Mutter war.

Je mehr Geiſt, deſto beſtimmtere Individualität, daher deſto beſtimmtere Forderungen an die dieſer entſprechende Individualität des andern Geſchlechts; woraus folgt, daß geiſtreiche Individuen ſich beſonders zu leidenſchaftlicher Liebe eignen.

Die aus dem Geſchlechtstrieb entſpringenden Kapricen ſind ganz analog den Irrlichtern. Sie täuſchen auf das Lebhafteſte; aber folgen wir ihnen, ſo führen ſie uns in den Sumpf und verſchwinden. *)

Die Täuſchungen, welche die erotiſchen Gelüſte uns bereiten, ſind gewiſſen Statuen zu vergleichen, welche, in Folge ihres Standortes, darauf berechnet ſind, nur von vorne geſehen zu werden, und ſich dann ſchön ausnehmen; während ſie von hinten einen ſchlechten Anblick darbieten. Dem analog iſt was die Verliebtheit uns vorſpiegelt, ſo lange wir es im Proſpekt

*) Dieſe und die folgende Stelle ſind aus Schopenhauers „Senilia". Der Herausg.

haben und als kommend erblicken, ein Paradies der Wonne; aber wann vorübergegangen und demnach von hinten geſehen, zeigt es ſich als etwas Geringfügiges und Unbedeutendes, wo nicht gar Widerliches.

Ich erwartete, daß die Paarung des Löwen, als die höchſte Bejahung des Willens in ſeiner heftigſten Erſcheinung, von ſehr vehementen Symptomen begleitet ſeyn würde, und war überraſcht, ſolche weit unter denen zu finden, welche die menſchliche Paarung zu begleiten pflegen. — Auch hier alſo entſcheidet über die erhöhte Bedeutſamkeit der Erſcheinung nicht der Grad der Heftigkeit des Wollens, ſondern der Grad der Erkenntniß, wie der Ton nicht ſo ſehr durch die Größe der Saite, als durch die des Reſonanzbodens verſtärkt wird.

---

10. Ueber den Tod und die Unzerstörbarkeit unseres Wesens.

Könnten wir, in der Zeit, so deutlich vorwärts-, wie zurücksehen; so würde unser Todestag uns so nahe erscheinen, wie jetzt die ferne Vergangenheit unserer Jugend oft täuschend nahe vor uns steht.

Der Leichnam jedes Thieres oder Menschen wirkt darum so melancholisch auf uns, weil er auf's Deutlichste aussagt, daß diese Gestalt nicht die Idee, sondern bloß ihre Erscheinung war.

Ein zu jeder Zeit und für Jeden faßlicher Trost: Der Tod ist so natürlich, wie das Leben; und dann wollen wir weiter sehen.

Der Grund des Alterns und Sterbens ist kein physischer, sondern ein metaphysischer.

Der Tod sagt: Du bist das Produkt eines Aktes, der nicht hätte seyn sollen; darum mußt du, ihn auszulöschen, sterben.

Beim Tode erfährt der Egoismus durch die Aufhebung der eigenen Person die gänzlichste Durchkreuzung und Zermalmung. Daher die Todesfurcht. Der Tod ist demnach die Belehrung, welche dem Egoismus durch den Lauf der Natur wird.

Von den Tausenden menschlicher Wesen, welche auf diesem (und gewiß eben so auf zahllosen andern) Planeten jeder Augenblick ausbrütet, indem er zugleich eben so viele ihres Gleichen zerstört, verlangt Jeder, nach seinen Paar Jahren Leben, eine endlose Fortdauer, in anderen (der Himmel weiß welchen) Welten; wobei er gegen die Thierwelt die Augen zudrückt. Offenbar eine lächerliche Forderung: dennoch ist sie berechtigt und wird auch erfüllt; jedoch nur dadurch, daß die Individualität eine bloße Erscheinung ist, hervorgebracht durch das principium individuationis. Sie dauern Alle fort, — in dem Wesen, welches in ihnen Allen, und zwar ganz in Jedem, erscheint. In diesem Sinne wird sie auch eigentlich gemacht: nur versteht sie sich selbst nicht.

Der Mensch ist eine Münze, auf deren einer Seite geprägt steht: „Weniger als Nichts", und auf der andern: „Alles in Allem".

Wenn ich eine Fliege klappe, so ist doch wohl klar, daß ich nicht das Ding an sich todt geschlagen habe, sondern bloß seine Erscheinung.

Die Flamme, welche aus den Augen aller Thiere hervorleuchtet, ist eine ewige; wenngleich wir sie erkennen müssen als das zeitliche Produkt des vergänglichen Organismus und seiner in stetem Wandel begriffenen Säfte.

Kein Stäubchen, kein Atom Materie kann zu Nichts werden, — und des Menschen Geist ängstigt sich damit, daß der Tod die Vernichtung seines Wesens sei!

Aus meinem Anfangs-Satz „die Welt ist meine Vorstellung" folgt zunächst: „erst bin ich und dann die Welt". Dies sollte man wohl festhalten als Antidoton gegen Verwechslung des Todes mit der Vernichtung.

Ein Symbol ist ein Centrum, von dem unzählige Radien ausgehn, ein Bild, in welchem Jeder nach seinem Standpunkt etwas Anderes erblickt und doch Alle einig sind, das Selbe zu sehn. Die Zauberflöte ist ein symbolisches Stück. —

Bald wird der Tod mich abfordern: es ist der unbekannte Führer, der mich in dieses Leben gebracht: ich zaudre nicht auf seinen Ruf, nichts heißt mich weilen; er ist mir unbekannt, doch folge ich mit Zutrauen: er ist gemeint in der Zauberflöte, als der Priester, der die Augendecke bringt, die er den Helden und Dulдern überhängt, ehe er sie weiter führt. Die Zauberflöte ist ein symbolisches Stück.*)

La mort, mon cher, n'est autre chose, qu'un changement de décoration.

Des Menschen einziger Zeuge seiner geheimsten Regungen und Gedanken ist das Bewußtseyn: aber das Bewußtseyn muß er einst verlieren und weiß dies; und dies vielleicht vor Allem treibt ihn zu glauben, daß es noch einen andern Zeugen seiner geheimsten Regungen und Gedanken gebe.

So oft ein Mensch stirbt, geht eine Welt unter, nämlich die er in seinem Kopfe trägt: je intelligenter der Kopf, desto

---

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., Bd. I, S. 439 (1. Aufl. I, 394) über die Zauberflöte. Der Herausg.

deutlicher, klarer, bedeutender, umfassender diese Welt: desto schrecklicher ihr Untergang. Mit dem Thiere geht nur eine ärmliche Rhapsodie oder Skitze einer Welt unter.

Es mag Wesen geben, denen unser Beschränktseyn auf dieses Leben so vorkommt, wie uns das Beschränktseyn der Thiere auf die Gegenwart.

Die Sichtbarkeit der Dinge, diese allein unschuldige Seite der Welt, die reine Vorstellung, in welcher die gesonderten und mannigfaltigen Formen, in denen der Wille sich manifestirt, so deutlich und bedeutungsvoll dastehen, dies alles ist so schön, daß es uns an's Daseyn als an den Ort der Helle und Deutlichkeit fesseln muß; und wir schaudern vor dem Tode vielleicht hauptsächlich, weil er dasteht als die Finsterniß, aus der wir einst hervorgetreten und in die wir nun zurückfallen. Aber ich glaube, daß wann der Tod unsere Augen schließt, wir in einem Licht stehn, von welchem unser Sonnenlicht nur der Schatten ist.

Nach dem Absterben des Willens kann der Tod des Leibes nichts Bitteres mehr haben.*)

Auch zeigt sich uns von hier aus wieder die ewige Gerechtigkeit. Was der Böse von allen Dingen am meisten fürchtet, das ist ihm gewiß: es ist der Tod. Dieser ist dem Besten zwar eben so gewiß; aber ihm ist er willkommen. Da alle Bosheit im heftigen und unbedingten Wollen des Lebens besteht, so ist Jedem, nach dem Maaße seiner Bosheit oder Güte, der Tod bitter, oder leicht, oder erwünscht. Die Endlichkeit des individuellen Lebens ist ein Uebel oder eine Wohlthat, je nachdem der Mensch böse oder gut ist.

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 68; 3. Aufl., I, S. 462 (2. Aufl. S. 441). Der Herausg.

11. Ueber die Nichtigkeit des Daseyns.

Die Wurzel unseres Daseyns liegt ausser dem Bewußtseyn; aber unser Daseyn selbst liegt ganz im Bewußtseyn. Ein Daseyn ohne Bewußtseyn wäre für uns gar kein Daseyn.

Nun ist die Zeit die Form des Bewußtseyns. Sie hat aber nur eine Dimension. Daher hat denn auch unser ganzes Daseyn nur eine Dimension, wodurch es gar sehr an das Nichtseyn gränzt, folglich einen durchgängigen Karakter von Nichtigkeit erhält. Denn dadurch eben ist die Vergangenheit ganz nichtig, die Zukunft eben so, die Gegenwart ohne Ausdehnung, nichts Bleibendes vom ganzen Daseyn. Es ist ein Daseyn ohne Breite und Tiefe: es ist eine Erscheinung, die auf Daseyn nur so Anspruch macht, wie eine geometrische Linie auf Raumerfüllung. Wer, wie Hobbes, die Linie ohne Breite leugnet, betrachte seinen eigenen Lebenslauf.

Wir sind, unser ganzes Leben hindurch, voll Sehnsucht, entweder nach der fernen Zukunft, wie besonders in der ersten Hälfte des Lebens, oder nach der fernen Vergangenheit, wie besonders in der zweiten: aber die Gegenwart, in der allein die Wirklichkeit liegt, befriedigt uns nie. So werden wir endlich inne, daß wir stets nach bestand- und wesenlosen Schatten haschen und nichts finden können, was der Sehnsucht genug thäte, d. h. so real wäre, daß es den Willen in uns befriedigen könnte. Dies Alles ist bekannt und oft gesagt. Aber nicht so die Einsicht, warum Dies nicht anders seyn kann. Eben nämlich weil das Leben und die reale Welt desselben nichts ist als blosses Bild, Abbild des Willens, blosse Erscheinung, nicht Ding an

sich, daher hat es keine Substanz, keine Realität, sondern ist, wie jedes Bild, blosse Oberfläche, ohne Solidität, blosser Schatten, blosser Schein. Nicht so der Wille, der nach Befriedigung unablässig strebt: er ist das Reale, das Ding an sich; darum kann ihn keine blosse Erscheinung, kein blosses Bild je befriedigen. Darum kann das Leben dem Willen nie Genüge thun, weil es eben nur dessen eigener Schatten ist.

Gewissermaaßen ist das Tollste im Leben das Abgethanseyn jedes Augenblicks, er sei Genuß oder Schmerz; sofern er nicht bestimmte Anker oder Harpunen vorausgeworfen hat in die Zukunft. (Das ganze Leben ist ein Aggregat solcher Augenblicke.) Was bleibt nun von so einem Augenblick? — Die Erinnerung. Diese aber befaßt nicht den Willen, das Reale, sondern die Vorstellung, das Sekundäre. Ich meyne: sie befaßt nicht die genossene Wollust, sondern bloß was dabei Vorstellung war, also Nebenwerk; denn das Wesen, das Reale der Wollust ist Wille: — sie befaßt nicht den Schmerz, sondern bloß was dabei Vorstellung war, also Einkleidung; denn das Wesen, das Reale des Schmerzes ist Wille.

Daher begreifen wir weder unsere vergangenen Schmerzen, noch unsere entflohenen Wollüste so recht; sondern haben bloß ihre trockenen Mumien, die Vorstellungen, welche, als Einkleidung, sie begleiteten, in kalter Erinnerung. *)

Der Rückblick auf unser vergangenes Leben gewährt uns nie volles Genügen. Entweder wir erblicken Schmerzen; oder Freuden, die wir nicht genossen; oder Genüsse, deren wir nicht inne geworden. — Das macht, unser Ich ist aus zwei verschiedenen und selten oder nie ganz richtig zusammengehenden Uhrwerken zusammengesetzt: aus dem Willen, der unser eigentliches und ursprüngliches Wesen ist und der nichts kennt, als sein „Befriedigt" oder „Nichtbefriedigt" (so einfach ist er!) und aus der

---

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., II, §. 362 (1. Aufl. §. 349).
Der Herausgeber.

Erkenntniß, die ihm dieſes einfache Thema in Millionen bunten und verſchiedenen Bildern vorhält. Erinnerung verſchiedener Zeiten giebt eigentlich bloß die verſchiedenen Bilder der Erkenntniß wieder; denn das Thema des Willens iſt immer das alte und monotone geweſen.

Denke zurück an traurige Perioden deines Lebens und bringe die Scenen der Betrübniß, die vielen Stunden des einſamen Grams dir wieder vor die Augen des Geiſtes. — Was ſiehſt du? Bloſſe Bilder, die gleichgültig vor dir ſtehn. Die Quaal, die ſie belebte, kannſt du nicht mit zurückrufen. Die Bilder ſtehn jetzt entſeelt und gleichgültig da. Warum? Weil dies Alles die bloſſe Hülſe ohne den Kern iſt, bloß in der Vorſtellung exiſtirt; weil das Sichtbare und Vorſtellbare die bloſſe Hülle iſt, welche die Bedeutung allein von dem erhält, was darin ſteckt, vom Willen und ſeinen Bewegungen. Die Welt der Vorſtellung mit allen ihren Scenen, traurigen und fröhlichen, iſt nicht das Reale, ſondern bloß der Spiegel des Realen; das Reale iſt der Wille, dein Wille: nach aller Trauer und Freude, die er durchgegangen, iſt er noch da in unverminderter Realität. Jene Scenen der Trauer und Freude ſtehn als bloſſe, todte, gleichgültige Bilder da, weil ſie urſprünglich und überhaupt nichts anderes waren.

Mit dem Raum entſtand der Streit und mit der Zeit die Vergänglichkeit.

Ihr klagt über die Flucht der Zeit: ſie würde nicht ſo unaufhaltſam fliehen, wenn irgend Etwas, das in ihr iſt, des Verweilens werth wäre.

Wie lang iſt die Nacht einer unendlichen Zeit gegen den kurzen Traum des Lebens!

Wenn man sich recht besinnt, wird man finden, daß Alles, was vergeht, eigentlich nie wahrhaft gewesen ist.

Ut mundus, sive homo, summam ac veram felicitatem adipisceretur, ante omnia oporteret tempus sistere.*)

Ueber die Endlichkeit und Nichtigkeit der Erscheinungen.**)

Ist, wie bereits gezeigt, der Satz vom Grunde in allen seinen Gestaltungen das Princip der Dependenz, Relativität, Endlichkeit in allen Objekten für das Subjekt, und läßt sich, wie wir eben sahen, das ganze eigentliche Wesen jeder Klasse von Objekten zurückführen auf die Relation, die der Satz vom Grunde in derselben bestimmt, so daß die Erkenntniß jener Art der Relation auch die des Wesens der Klasse ist, so folgt, daß vermöge des Satzes vom Grunde, als der allgemeinen Form aller Objekte des Subjekts, diese Objekte selbst durch und durch nur in der Relation zu einander bestehen, nur ein relatives, bedingtes Daseyn haben, nicht ein absolutes, bestehendes Daseyn an und für sich. Jene Instabilität, die der Satz vom Grunde den Objekten ertheilt, ist am auffallendsten und sichtbarsten in seiner einfachsten Gestaltung, der Zeit. In ihr ist jeder Augenblick nur, sofern er den vorhergehenden, seinen Vater vertilgt hat, um selbst wieder eben so schnell vertilgt zu werden. Vergangenheit und Zukunft sind so nichtig, als irgend ein Traum, die Gegenwart allein ist wirklich da; aber sie ist nur die ausdehnungslose Gränze zwischen jenen beiden: was eben gegenwärtig war, ist schon vergangen.

Dieselbe Nichtigkeit, die uns hier augenfällig entgegentritt, ist aber dem Satze vom Grunde in jeder Gestalt eigen und auch

---

*) Schopenhauers eigener Gedanke in lateinischer Sprache.
Der Herausg.

**) Dieses Fragment aus Schopenhauers Vorlesungen, in welchen es auf die Darstellung des Satzes vom Grunde folgt, trägt dort dieselbe Ueberschrift. Der Herausg.

jeder Klaſſe der Objekte, die er beherrſcht, da, wie gezeigt, ihr Weſen eben nur in der Relation beſteht, die er in ihr ſetzt. Im Raume iſt der Ort immer nur relativ, iſt durch ein Anderes beſtimmt. Wir erkennen nie unſeren abſoluten Ort, ſondern nur den relativen. Wo ſind wir? — da und da; die Gränzen, die uns zunächſt umgeben, kennen wir; dieſe haben andere Gränzen, und ſo in's Unendliche, denn der Raum iſt unendlich: die Verhältniſſe unſeres Ortes zum nächſten Raume kennen wir; aber ſo weit wir unſere Kenntniß auch erſtrecken, ſo iſt dieſer ganze Theil des Raumes endlich und begränzt, der Raum ſelbſt aber unendlich und unbegränzt, ſo daß gegen ihn Ort und Lage, die wir einnehmen, alle Bedeutung verlieren, gänzlich verſchwinden, ein unendlich Kleines werden, und unſer Irgendwoſeyn nicht viel mehr iſt, als nirgends ſeyn.

In der Klaſſe der anſchaulichen vollſtändigen Vorſtellungen oder realen Objekte bringt das darin herrſchende Geſetz der Kauſalität dieſelbe Nichtigkeit hervor, welche die Grundform derſelben, die Zeit, hat. So wenig, als dieſe je ſtille ſteht, beharrt irgend etwas in ihr, die Materie als ſolche ausgenommen, welches wir aus dem Antheile des Raumes an ihr abgeleitet haben. Materie als ſolche iſt nicht anſchaubar, ſondern nur mit der Form; aber alle Zuſtände der Materie, alle Formen, ſind im ſteten Entſtehen und Vergehen begriffen; ſie werden durch Urſachen, und vergehen durch Urſachen, hängen ſtets von Urſachen ab, und das ganze Weſen der Welt iſt ein beſtändiger Wandel und Wechſel. Wie die Zeit und der Raum ſelbſt, ſo hat Alles, was in ihnen iſt, nur ein relatives Daſeyn, iſt nur durch und für ein Anderes, ihm Gleichartiges, d. h. ſelbſt nur wieder eben ſo Beſtehendes. Daher iſt Nichts durch ſich ſelbſt, daher hat Nichts Beſtand. Unter unſeren Händen ſchwindet Alles, wir ſelbſt nicht ausgenommen.

Wir ſehen alſo, daß eben weil der Satz vom Grunde in ſeinen verſchiedenen Geſtalten die Form alles Daſeyns iſt, auch alles Objekt jener Endlichkeit, Zeitlichkeit, Dependenz, Inſtabilität, Relativität, deren eigentliches Princip jener Satz iſt, anheimgefallen iſt; daher nur ein relatives Seyn hat, iſt und wieder nicht iſt. Das Weſentliche dieſer Anſicht iſt ſehr alt, ja ein lebhaftes und beſtändiges Bewußtſeyn derſelben ſcheint zur Eigen-

thümlichkeit philosophischer Geister zu gehören und hauptsächlich sie stets zum Nachdenken aufzufordern. Daher sehn wir schon den Herakleitos den ewigen Fluß der Dinge bejammern. Die Eleatiker reden von einer beharrenden Substanz, die immer ist und immer sich gleich ist, ohne Bewegung und Veränderung (αμεταβλητον); Dem, was sich bewegt und verändert, sprechen sie alles Seyn ab, erklären es für blossen Schein. — Platon nennt alle Dinge dieser Welt das immerdar Werdende, aber nie Seyende, das daher auch nie Gegenstand eines Wissens seyn könne, sondern nur einer auf Empfindung gestützten Meinung. Und er redet im Gegentheil hiezu von dem immerdar Seyenden, nie Gewordenen, nie Vergehenden, den ewigen Ideen, von denen allein es ein rechtes Erkennen und Wissen gäbe. — Das Christenthum nennt diese Welt die Zeitlichkeit, sehr treffend, nach der einfachsten Gestaltung des Satzes vom Grunde, dem Urtypus aller andern, der Zeit, und redet im Gegensatz hiezu von der Ewigkeit. — Spinoza lehrte, das allein Seyende wäre die ewige Substanz, das Ganze der Welt, auf ewige, nicht auf zeitliche Weise erkannt; sie wäre durch sich selbst und bedürfte keines Andern als ihrer Ursache; sie bliebe sich immer gleich: aber das in der Zeit Entstehende, Vergehende, Bewegliche, Vielfältige, — das wären die blossen Accidenzien jener einen beharrenden Substanz. — Der grosse Kant erklärt Alles, was in Zeit und Raum und als Ursache und Wirkung sich darstellt, für blosse Erscheinung, die er entgegensetzt dem Dinge an sich, dem alle jene Formen fremd wären.

Diese Ansicht ist es eben auch, welche, durchgeführt und genauer erklärt, allen unseren ferneren Betrachtungen zum Grunde liegen wird. — Eben dieselbe Ansicht finden wir auch im Orient, bei dem weisesten und ältesten aller Völker, den Hindu's: sie drücken in ihrer Mythologie oder Volksreligion die Sache etwan so aus: Diese ganze wahrnehmbare Welt ist das Gewebe der Maja, welches wie ein Schleier über die Augen aller Sterblichen geworfen ist und sie nun eine Welt sehen läßt, von der man weder sagen kann, daß sie sei, noch auch daß sie nicht sei; denn sie ist, wie ein Traum ist; ihre Erscheinung gleicht dem Wiederschein der Sonne in der Sandwüste, welchen der durstige

Wanderer von fern für ein Waſſer anſieht, oder auch dem hingeworfenen Strick, den er für eine Schlange hält.

In allen dieſen ſo verſchiedenen Ausdrücken philoſophirender Geiſter erkennen Sie dieſelbe Grundanſicht wieder, das Bewußtſeyn der Inſtabilität, Relativität und dadurch der Nichtigkeit aller Dinge, denen eben deshalb das eigentliche Seyn abgeſprochen und nur ein ſcheinbares zuerkannt wird. — Wir aber haben dieſe Beſchaffenheit aller erſcheinenden Dinge, d. h. aller Objekte des Subjekts, zurückgeführt auf ihre innere und gemeinſchaftliche Wurzel. Sie ſind erſtlich nur Vorſtellungen, und als ſolche bedingt durch das Subjekt, alſo ſchon deshalb nur relativ da, nur Erſcheinungen, nicht Ding an ſich. Zweitens iſt ihre gemeinſchaftliche Form der Satz vom Grunde, der in verſchiedenen Geſtalten ſich darſtellt, im Weſentlichen aber nur einer iſt: er erſcheint als Zeit und Raum, als Kauſalität, als Motivation, als Begründung der Erkenntniß. Das Gemeinſchaftliche aller dieſer Formen, wie ihr Unterſcheidendes haben wir geſehen und haben erkannt, daß ſo wie ſie in einem gemeinſchaftlichen Ausdruck, welches der Satz vom Grunde iſt, zuſammentreffen, ſie auch aus einer Urbeſchaffenheit unſeres Erkenntnißvermögens ſtammen müſſen, welche die Wurzel des Satzes vom Grund iſt.

12. Ueber das Leiden des Lebens.

Es ist sehr beachtenswerth, wie die Grundformen der Objektivation des Willens, nämlich Zeit, Raum und Kausalität, auch gerade die Quelle aller Leiden des Lebens, ihrer ganzen Möglichkeit nach, sind. So ist vermöge der Zeit das Hinschwinden, Verlieren, Sterben, das Nichtige und Vergängliche aller Dinge; vermöge des Raumes die beständigen Durchkreuzungen und gegenseitigen Hemmungen aller Willenserscheinungen und ihres Strebens; endlich vermöge der Kausalität alles Leiden überhaupt, da es durch Einwirkung der Körper auf einander allein entsteht. — Man sieht, daß das Grundgerüst zur Offenbarung des Wesens des Willens auch sogleich den innern Widerspruch, die Nichtigkeit und Unseligkeit, die diesem Wesen ankleben und das Ganze seiner Erscheinung begleiten, unmittelbar kund thun mußte. Da alles Leiden, seiner Natur nach, empirisch ist, muß es freilich die Form der Erfahrung zur Grundlage haben.

Wie sehr dem Leibnitzischen Begriff der bestmöglichsten Welt das allgemeine menschliche Gefühl entgegen sei, zeigt unter anderem dies, daß, in Prosa und Versen, in Büchern und im gemeinen Leben, so oft die Rede ist von einer „bessern Welt", wobei die stillschweigende Voraussetzung ist, kein vernünftiger Mensch werde die gegenwärtige Welt für die bestmöglichste halten.

Ein Argument, das Leibnitz häufig wiederholt zur Rechtfertigung des Uebels in der Welt, ist, daß ein Uebel oft Ursache eines Gutes wird: davon giebt sein eigenes Buch ein Exempel;

denn an sich ist es schlecht, hat aber das größte Verdienst sich dadurch erworben, daß es später den großen Voltaire veranlaßte, seinen unsterblichen Roman Candide zu schreiben. *)

Der Natur liegt bloß unser Daseyn, nicht unser Wohlseyn am Herzen.

Den Beweis des durchgängigen Leidens und unglücklichen Zustandes der Menschen giebt ihre Schlechtigkeit. Denn könnte Kleinlichkeit, Niederträchtigkeit, Tücke und Falschheit so allgemein seyn, wenn nicht die rastlose Geissel der Noth und des Leidens die Menschen dahin triebe? Ohne grosse Noth anders zu seyn, wäre gewiß der Mensch gerade, bieder, rechtlich und zeigte Selbstgefühl. **)

Die dem Menschen angemessene Stimmung ist eine gedrückte, wie die Pietisten sie zeigen. Denn er befindet sich in einer Welt voll Jammer, aus der kein anderer Ausweg führt, als die unendlich schwere Verläugnung seines ganzen Wesens, die Weltüberwindung.

Nicht nur, daß kein reines Glück, kein Zustand wirklicher, finaler und dauernder Befriedigung anzutreffen ist, vielmehr selbiges bloß als ein uns vorschwebendes und leitendes Ideal, oder eigentlich eine Chimäre von der Erfahrung bekundet wird; — sondern es kann und darf ein solches nicht möglich seyn; denn es wäre eine vollständige Rechtfertigung des Willens zum Leben: dieser behielte Recht, und das Aufgeben desselben wäre Thorheit.

---

*) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 46. (S. 580 der 2. Aufl.; S. 667 der 3. Aufl.) Der Herausgeber.

**) Hiezu hat Schopenhauer später hinzugeschrieben: „Und die Reichen?!"

Die entſetzlichen Schmerzen, welchen jeder Theil unſeres Leibes, jeder Nerv, offen ſteht, könnten nicht ſeyn, wenn wir, oder dieſer Leib, nicht etwas wären, das nicht ſeyn ſollte.*)

Dies iſt ein Satz, den Wenige verſtehn werden.

---

*) In Parentheſe hinzugeſchrieben: „(Sie haben aber den Nutzen, uns auf die Verletzung und nöthige Schonung des Theils aufmerkſam zu machen.)“ Der Herausgeber.

13. Ueber die Verneinung des Willens zum Leben.

Durch ein ernſtlich und ſtreng gehaltenes Kloſtergelübde oder auch ſonſt durch jede durchgeführte Verneinung des Willens zum Leben wird eigentlich der Akt der Bejahung, durch den das Individuum in's Daſeyn trat, wieder ausgelöſcht. *)

Bei jedem Opfer, das man Andern bringt, erweitert man ſein Daſeyn auf die Gattung, — wenn auch vor der Hand nur auf einen Theil derſelben, den man eben vor Augen hat. Die Verneinung des Willens zum Leben allererſt tritt aus der Gattung heraus; daher die Lehrer der Askeſe, nachdem man dieſe übt, die guten Werke als überflüſſig und gleichgültig betrachten, — noch mehr die Tempelceremonien.

Ich wollte, daß die Philoſophen, welche den guten Werken einen ſo großen, ja ausſchließlichen Werth beilegen und ſelbige für das höchſte Ziel des Menſchen halten, ſich doch auf's Gewiſſen fragten, ob dieſem ihren ſo ſehr moraliſchen Dogma durchaus keine eigennützige Abſicht zum Grunde liegt? ob nicht etwan im Stillen die Gefahr ſie beſorgt macht, welche der Welt daraus entſtehn könnte, wenn die guten Werke nicht mehr den

---

*) Vergl. „Parerga", II, §. 169 der 2. Aufl. (§. 168 der 1. Aufl.) Der Herausgeber.

höchsten Werth behielten, und ob sie folglich bei ihrem Eifer für die guten Werke nicht so sehr um das ewige, als um das zeitliche Wohl der Menschheit besorgt wären? — Meine Philosophie ist nämlich die einzige, welche in der Ethik über die guten Werke hinausgeht und etwas Höheres kennt, nämlich die Askese. Die guten Werke laufen hinaus auf ein Gleichsetzen, ja gelegentlich Vorziehen des fremden Besten dem eigenen. Sie sind daher durchweg relativ; denn die Rücksicht auf das Wohl Anderer modificirt unser Wollen des eigenen. Wie nun dies auf unser und der Welt Daseyn den tiefsten Einfluß haben sollte, bleibt geheimnißvoll, ist nicht abzusehn.

Aus allen bisherigen philosophischen Ethiken ließ sich die asketische Tendenz des Christenthums durchaus nie ableiten (eigentlich weil alle Philosophen Optimisten waren): wenn nun das Christenthum nicht eine falsche Ansicht in sich trägt, sondern offenbar die vortrefflichste Ethik ist; so deutet dieses auf eine falsche Ansicht in allen bisherigen philosophischen Ethiken, und diese ist der Optimismus. *)

---

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., II, §. 164 (1. Aufl. §. 163) und „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 70.

Der Herausgeber.

14. Ueber Religion und Theologie: Religion im Allgemeinen; besondere Religionen und Confessionen; Theismus, Pantheismus, Atheismus.

Die solideste Wohlthat, welche eine aufrichtig geglaubte Religion gewährt, ist die, daß sie die Leere und Schaalheit des Lebens auf eine vortreffliche Weise ausfüllt, indem sie eine ganze zweite unsichtbare Welt neben der wirklichen schenkt und einen beständigen interessanten, hoffnungsvollen Umgang mit den Wesen jener zweiten Welt gewährt. So beschäftigten den frommen Hindu, den Griechen, den Katholiken früherer Zeiten immerfort seine Götter und Heilige, denen Opfer, Gebete, Tempelverzierungen, Gelübde und deren Lösung, Messen, Sakramente, Begrüssung und Schmückung der Bilder, Wallfahrten u. s. w. zu leisten waren: jedes Ereigniß des Lebens wurde nun als Gegenwirkung jener Wesen angesehen, und so nahm der Umgang mit ihnen fast die halbe Zeit des Lebens ein, war viel interessanter, als der mit Menschen, und verzierte so das Leben durch eine poetische Täuschung, die ihm fortdauernden Reiz gab und stets die Hoffnung unterhielt. Und Täuschung ist zuletzt alles Glück. *)

---

*) So weit kommt diese Stelle aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten (zu Teplitz 1816 geschrieben), mit etwas verändertem Ausdruck auch in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 58 (S. 364 der 2. Aufl.; S. 380 der 3. Aufl.) vor. Aber das Folgende fehlt daselbst. Der Herausgeber.

Das Alles kann freilich nur eine Religion leiſten, die ernſtlich geglaubt wird und reich an geträumten Göttern und Heiligen iſt und viele Ceremonien fordert: nicht kann es ein platter, abſtrakter, ſtreng monotheiſtiſcher und vernünftiger Proteſtantismus; daher Göthe vollkommen Recht hat in dem, was er in ſeinem Leben über die Sakramente der Katholiken und Proteſtanten ſagt. Unſere Zeit, wo die Religion faſt ganz erſtorben iſt, entbehrt jener zauberiſchen Unterhaltung. Doch iſt die Befreiung von Irrthümern, ſelbſt wenn ſie beglückten, immer Gewinn. Auch hat jener Götter- und Heiligendienſt überall den Nachtheil, daß man bei vorkommenden Unfällen, ſtatt thätig ihnen entgegen zu arbeiten, Kräfte und Zeit auf Gebete und Opfer verwendet.

Wer einen Lohn ſeiner Thaten ſucht, ſei es in dieſer Welt oder in einer künftigen, iſt ein Egoiſt: verliert er den erſtern durch den Zufall, der dieſe Welt beherrſcht, oder den zweiten durch die Leerheit des Wahns, der ihm die künftige erbaute, ſo iſt dies einerlei: nämlich in beiden Fällen nur ein Anlaß, der ihn vom Wollen, vom Nachgehen der Zwecke, heilen könnte.

Wenn aber einmal Einer Zwecke der Selbſtſucht hat, ſo muß ich ihn mehr achten, wenn er es nach Weiſe des Machiavelli angreift, und durch Klugheit und Kenntniß der Urſachen und Motive, aus denen Wirkungen hervorgehen, ſeine Zwecke zu erreichen ſucht, als wenn er viele Almoſen vertheilt in der Zuverſicht, dereinſt Alles zehnfach wieder zu erhalten und ſo in jener Welt als ſteinreicher Mann aufzuſtehen. Und freue ich mich gleich der Linderung, die ein Unglücklicher durch dieſen Mann erfährt, ſo würde meine Freude doch ganz dieſelbe ſeyn, wenn ein Zufall, ein ausgegrabener Schatz, dem Unglücklichen geholfen hätte.

Doch iſt nicht zu überſehn, daß Mancher aus reiner Liebe (die Mitleid iſt) und gutem Willen giebt; aber, wenn er von dieſem Thun ſeiner eigenen Vernunft Rechenſchaft geben will, aus Mangel der Erkenntniß und wahrer Philoſophie, ſeine Vernunft mit allerlei Dogmen beſchwichtigt. Solches iſt ganz gleichgültig

und nimmt seiner That nicht ihre wahre Bedeutung und ihren Werth. *)

Die Moral muß durch ein Dogma gestützt werden; daher nimmt man, so lange man das wahre nicht kennt, ein mythisches, allegorisches, und statt eines gewußten ein geglaubtes. — Schon gut: aber bedarf die Moral wirklich eines Dogma's? Kann man sie, da sie doch angeboren ist, nicht sich selber überlassen, und hinsichtlich der erzwingbaren Pflichten der Justiz und Polizei vertrauen, neben welchen noch die Ehre wirkt, d. h. die Rücksicht auf die Meinung Anderer?

Soll es aber ein mythisches Dogma seyn, wie hoch steht da das der Metempsychose über jedem anderen!

Der große Haufen wird allezeit nur des Glaubens, nicht der Einsicht fähig seyn. Für den Glauben aber ist Alles gleich leicht oder schwer. Darum gebe man ihm etwas Tüchtiges und Wahres zu glauben, nicht aber Lehren, welche einen falschen und unwürdigen Begriff von der Natur geben, indem sie solche zu einem Machwerk von Aussen herabsetzen, das Menschengeschlecht und die Welt daseyn lassen, um glücklich zu seyn u. s. w., u. s. w.

Wenn die Welt erst ehrlich genug geworden seyn wird, um Kindern vor dem 15. Jahre keinen Religionsunterricht zu ertheilen; dann wird etwas von ihr zu hoffen seyn. **)

---

*) Diese Stelle aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1816 geschrieben, bildet die ursprüngliche Fassung des in der „Welt als Wille und Vorstellung", I, §. 66 über den Werth der durch Dogmen bestimmten Handlungen Gesagten. Der Herausgeber.

**) Vergl. zu dieser und der folgenden Stelle das in den „Parerga", II, Kap. XV (2. Aufl. S. 349; 1. Aufl. S. 271) über die verderblichen Folgen des zu frühen Religionsunterrichtes Gesagte.
Der Herausgeber.

Obſchon dem Intellekt die Form ſeines Erkennens angeboren iſt, ſo iſt es doch nicht der Stoff oder die Materie derſelben. (Dies eben war es, was die Lehre von den angebo-renen Ideen, die Carteſius und Leibnitz behaupteten und Locke beſtritt, eigentlich beſagte.) Er iſt alſo in Hinſicht auf dieſe doch eine tabula rasa, ein Blatt weiſſen Papiers: auf dieſes gedenkt die Natur erſtlich Bilder zu zeichnen, dann Begriffe zu ſchreiben, und dieſe mit immer ſchärfern und ſtärkern Umriſſen: ſie ſollen der Leitſtern ſeines Handelns ſeyn. —

Nun aber kommt man (unredlicher und ſchändlicher Weiſe) mit dem 6. Jahre des Kindes und zeichnet mit dicken unauslöſchlichen Zügen die Begriffe der poſitiven Religion auf jene tabula rasa und verdirbt der Natur für immer ihr ſchönes weiſſes Blatt: man richtet den jungen Intellekt ab, gegen ſeine Natur und Organiſation, den monſtröſen Begriff einer individuellen und perſönlichen Welturſache zu denken, ferner abſoluten Weltanfang u. dergl. m. Dadurch verbaut man auf immer den freien Horizont ſeines Geiſtes, verſperrt die ihm gegebene Ausſicht in die Unendlichkeit der Weſenwelt, verdeckt das Feld der freien Forſchung, und verkrüppelt ſeine Natur, damit ſie zur Aſſimilation des Falſchen tauglich werde.

Natürliche Religion, oder, wie es die heutige Mode nennt, Religionsphiloſophie, bedeutet ein philoſophiſches Syſtem, welches in ſeinen Reſultaten mit irgend einer poſitiven Religion übereinſtimmt, ſo daß beide, in den Augen der Bekenner irgend eines von beiden, eben dadurch beglaubigt werden.

Die Religion wird durch fortſchreitende Verſtandesbildung zurückgedrängt, wird abſtrakter, und da ihr Weſen Bildlichkeit iſt, muß ſie, ſobald ein gewiſſer Grad von Verſtandesbildung allgemein geworden, ganz fallen.

Es ist bemerkenswerth, daß im Pentateuch, als wo keine Unsterblichkeit gelehrt wird, dagegen Drohung und Verheissung, Strafe und Belohnung eines Menschen sehr häufig auch auf seine Nachkommen übergehn, imgleichen überall die Geschlechtsregister und Stammbäume sehr genau und speciell angeführt werden. Also wird das Individuum viel mehr mit der Gattung, der Mensch mit seinen Nachkommen identifizirt, als bei andern Völkern geschieht.

Bei den inspirirten Schriftstellern des Neuen Testaments müssen wir bedauern, daß die Inspiration sich nicht auch auf Sprache und Stil erstreckt hat.

Parsen, Juden und Muhamedaner beten einen Weltschöpfer an; Hindu, Buddhaisten und Jaini's hingegen Weltüberwinder und in gewissem Sinne Weltvernichter.*) Offenbar gehört das eigentliche oder neutestamentliche Christenthum dieser zweiten Klasse an, ist aber auf historischem Wege mit einer aus der ersten Klasse gewaltsam und absurd verbunden.

Wenn man die Höhe des intellektuellen Werthes richtig schätzen kann nach dem Grade, in welchem ein Mensch das Problem des Daseyns inne wird und sich darum kümmert, wie hoch stehn dann die Hindus und die alten Aegypter gegen die Europäer.

Den Buddhaistischen Darstellungen, z. B. wenn sie die allmälige Verschlechterung des Menschengeschlechts erzählen, ist es eigen, als Wirkung der moralischen Fehler physische Verschlechterung oder Katastrophen in der äussern Natur darzustellen; daher auch noch jetzt in China Seuchen, Mißwachs u. dergl. als Folge moralischer Vergehen des Kaisers angesehen werden. Die-

*) Zu Hindu ist später ein Fragezeichen hinzugesetzt.
Der Herausgeber.

ſem Allen liegt der Gedanke zum Grunde, daß die Natur die Objektivation des Willens zum Leben iſt und ſeiner moraliſchen Beſchaffenheit gemäß ausfällt. Wie der Wille iſt, ſo iſt ſeine Welt.

Der chriſtlichen Askeſe fehlt es an einem eigentlichen, klaren, deutlichen und unmittelbaren Motiv: ſie hat kein anderes, als die Nachahmung Chriſti: dieſer hat aber gar keine eigentliche Askeſe geübt (er empfiehlt jedoch die freiwillige Armuth, Matth. 10, 9); und ſodann iſt bloſſe Nachahmung eines Andern, wer er auch ſei, kein unmittelbares, an ſich ſelbſt ausreichendes, den Sinn und Zweck der Sache erklärendes Motiv.

So viel mir erinnerlich, iſt in den indiſchen Schriften meiſtens nur von männlichen Heiligen, Büſſern und Saniaſſis die Rede, hingegen ſind die chriſtlichen heiligen Seelen öfter weiblich, als männlich: die Güion, Beate Sturmin, Klettenberg, Bourignon u. ſ. w. Wahrſcheinlich liegt Dies daran, daß in Indien das weibliche Geſchlecht ſehr zurückgeſetzt und untergeordnet iſt, alſo nicht beachtet wird. Die Verneinung des Willens zum Leben tritt beim Weibe im Suttee auf.

Die innere Erfahrung, aus der oder wenigſtens von der übereinſtimmend die Myſtiker aller Zeiten reden, iſt eine ſolche, die ſich nicht von uns Andern wiederholen und dadurch prüfen läßt; ſondern ſie wird nur wenigen Begünſtigten zu Theil, deshalb ſie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat. Dies iſt es, was ſie uns verdächtig macht.

Jedoch, wenn zu weit verſchiedenen Zeiten, in verſchiedenen Welttheilen, einige durch Stand, Alter und Geſchlecht ſehr verſchiedene Menſchen aufträten und von einem Lande erzählten, in dem ſie geweſen, das uns unbekannt iſt, von deſſen Nichtvor-

handenseyn wir aber auch keinen Beweis hätten, und diese Leute sprächen ungeachtet obiger großer Verschiedenheiten und bei offenbarer Unbekanntschaft des Einen mit dem Andern und seinen Nachrichten, doch völlig und genau übereinstimmend von jenem Lande; so würden wir wohl schwerlich noch Zweifel über die Existenz und wesentliche Beschaffenheit jenes Landes hegen. Denn wo unmittelbare Erfahrung nicht hingelangen kann, muß man sich mit dem Zeugniß Anderer begnügen und hat nur zu prüfen, ob es unverdächtig ist.*)

Meister Eckhard hat wundervoll tiefe und richtige Erkenntniß. Allein die Mittheilung derselben ist bei ihm dadurch verdorben, daß, in Folge seiner Erziehung, die christliche Mythologie völlig zur fixen Idee bei ihm geworden ist, und er nun, um sie mit seiner eigenen Erkenntniß zu vereinigen, oder doch wenigstens ihre Sprache zu reden, sich immerfort herumschlägt mit Gott, den drei Personen der Trinität und der heiligen Jungfrau, die er jedoch allegorisch nimmt, wodurch ein schwer verständlicher und sich bisweilen sogar widersprechender Vortrag entsteht. In diesem Kampfe wird ihm alle Augenblicke sein Gott unter den Händen zu seinem eigenen Selbst. Hiemit geht es so weit, daß es an die Gränze des Lächerlichen stößt. Z. B. S. 465 (Ausgabe von Pfeiffer) geht eine fromme Büsserin zu ihrem Beichtvater, um ihm zu sagen: „Herr, freuet euch mit mir, ich bin Gott worden." — Hiemit hängt zusammen, daß er sehr viel geschrieben hat, weil er sich selber nicht genug thun, es nicht zum klaren, kurzen Ausdruck bringen kann, daher stets von Neuem anfängt und sich unaufhörlich wiederholt. Buddha, Eckhard und ich lehren im Wesentlichen das Selbe, Eckhard in den Fesseln seiner christlichen Mythologie. Im Buddhaismus liegen dieselben Gedanken, unver-

---

*) Vergl. über die Uebereinstimmung der Mystiker verschiedener Zeiten und Länder das in der „Welt als Wille und Vorstellung", II, Kap. 48 (3. Aufl. S. 702 ff.; 2. Aufl. S. 610 ff.) Gesagte.
Der Herausgeber.

kümmert durch ſolche Mythologie, daher einfach und klar, ſoweit eine Religion klar ſeyn kann. Bei mir iſt die volle Klarheit. *)

Tholuck, in ſeiner lobenswerthen Ueberſetzung der muhammedaniſchen Myſtiker, mit ſeinen chriſtlichen, theiſtiſchen, ablehnenden und gegen den Pantheismus polemiſirenden Anmerkungen dazu, gleicht einem Verſchnittenen, der als Hüter des Harems alle die Schönen auf's Vortheilhafteſte producirt und vorzeigt, ſelbſt aber nicht den geringſten Geſchmack an ihnen findet, vielmehr dieſe Paſſion ihm ſehr abgeſchmackt dünkt, obwohl er vor der Hand ſein Metier daran hat. Oder er gleicht den Holländern, die alle witzigen und freigeiſteriſchen Schriften der Franzoſen druckten, um ihres eigenen Vortheils willen, ohne jedoch dabei (nach Jean Pauls Ausdruck) ſelbſt in ein leichtfertiges und lächerliches Witzeln und Badiniren zu verfallen. **)

Die Beichte war ein glücklicher Gedanke; denn wirklich iſt Jeder von uns ein kompetenter und vollkommener moraliſcher Richter, Gutes und Böſes genau kennend, heilig, indem er das Gute liebt und das Böſe verabſcheut, — dies Alles iſt Jeder, ſofern nicht ſeine eigenen, ſondern fremde Handlungen unterſucht werden und er bloß zu billigen und zu mißbilligen hat, die Laſt

---

*) Vergl. über Meiſter Eckhard die „Welt als Wille und Vorſtellung", II, S. 701 u. 703 der 3. Auflage.
Der Herausgeber.

**) An einer andern Stelle findet ſich folgende Notiz: In Tholucks „Blüthenſammlung aus der Morgenländiſchen Myſtik" ſind ſehr ſchön die Stücke:
Beſingung Gottes unter dem Bilde des Schenken, p. 218.
Attar beſingt das Abſolute, p. 260.
Würde des Menſchen, p. 266.
Würde des Alls, p. 273.
Jüngling, p. 274.
In der „Welt als Wille und Vorſtellung", II, Kap. 48 (S. 610 der 2. Aufl.; S. 701 der 3. Aufl.) iſt Tholucks Ueberſetzung nur kurz erwähnt.
Der Herausgeber.

der Ausführung aber von fremden Schultern getragen wird. Jeder kann demnach als Beichtiger ganz und gar die Stelle Gottes vertreten.

In den proteſtantiſchen Kirchen iſt der augenfälligſte Gegenſtand die Kanzel; in den katholiſchen der Altar. Dies ſymboliſirt, daß der Proteſtantismus ſich zunächſt an das Verſtändniß wendet; der Katholicismus an den Glauben.

Der Humanismus trägt den Optimismus in ſich und iſt in ſofern falſch, einſeitig und oberflächlich. — Darum eben erhob ſich vor 40 Jahren gegen ſeine Herrſchaft in der deutſchen ſchönen Litteratur, die auch in Göthe's und Schiller's Werken vorherrſchte, — die ſogenannte Romantik, indem ſie auf den Geiſt des Chriſtenthums hinwies, als welches peſſimiſtiſch iſt. Heut zu Tage erhebt ſich, aus demſelben Grunde, gegen den Humanismus, deſſen Einfluß am Ende Materialismus hervorzurufen droht, die orthodoxe und fromme Partei, hält die peſſimiſtiſche Seite feſt, macht daher Erbſünde und Welterlöſer geltend: ſie muß aber danach die ganze chriſtliche Mythologie in den Kauf nehmen und als sensu proprio wahr verfechten; — was heut zu Tage nicht gelingen kann. Sie ſollte vielmehr wiſſen, daß die Erkenntniß der natürlichen Sündhaftigkeit und Verderbtheit des Menſchengeſchlechts, des Jammers der Welt, nebſt der Hoffnung auf Erlöſung aus derſelben und Befreiung von Sünde und Tod, keineswegs dem Chriſtenthum eigenthümlich und daher von ſeiner wunderlichen Mythologie unzertrennlich iſt, ſondern einen viel weitern Bereich hat, nämlich klarer und beſſer in den viel älteren und die Majorität des Menſchengeſchlechts leitenden Religionen Aſiens, wo ſie ganz andere Formen annimmt, vorhanden iſt und lange da war, ehe der Nazarener kam.

Man hat Gott nach und nach, besonders in der scholastischen Periode und später, angekleidet mit allerhand Qualitäten: die Aufklärung aber hat genöthigt, ihn wieder auszukleiden, ein Stück nach dem andern, und man zöge ihn gern ganz aus, wenn nicht der Skrupel wäre, es möchte sich dann ergeben, daß bloß Kleider wären und nichts drin. Nun sind zwei unablegbare Gewänder, d. h. unzertrennliche Qualitäten Gottes, Personalität und Kausalität. Diese müssen immer im Begriff Gottes vorkommen, sind die nothwendigsten Merkmale; sobald man sie wegnimmt, kann man wohl noch von Gott reden, ihn aber nicht mehr denken.

Ich aber sage: in dieser zeitlichen, sinnlichen, verständlichen Welt giebt es wohl Persönlichkeit und Kausalität, ja sie sind sogar nothwendig. Aber das bessere Bewußtseyn in mir erhebt mich in eine Welt, wo es weder Persönlichkeit und Kausalität, noch Subjekt und Objekt mehr giebt. Meine Hoffnung und mein Glaube ist, daß dieses bessere, übersinnliche, ausserzeitliche Bewußtseyn mein einziges werden wird: darum hoffe ich, es ist kein Gott. — Will man aber den Ausdruck Gott symbolisch gebrauchen für jenes bessere Bewußtseyn selbst, oder für Manches, das man nicht zu sondern und zu benennen weiß; so mag's seyn, doch dächte ich, nicht unter Philosophen. *)

Was Theisten unterscheidet von Atheisten, Spinozisten, Fatalisten, ist, daß Jene ein willkührliches, diese ein natürliches Princip der Welt setzen, Jene sie aus einem Willen, diese aus einer Ursache entstehen lassen. Eine Ursache wirkt mit Nothwendigkeit, ein Wille mit Freiheit. Allein ein Wille ohne Motiv ist so undenkbar, als eine Wirkung ohne Ursache. Soll die Welt entstanden seyn, so muß entweder, nach Art der Atheisten, eine Ursache die erste gewesen seyn, d. h. sie muß nichts vor sich gehabt haben, dessen Wirkung sie war, das sie selbst zu wirken zwang, und woraus sie sich erklären liesse: sie wirkt also mit absoluter Nothwendigkeit, sie wirkt durch absolutes (d. h. eben

---

*) Diese und die folgende Stelle sind aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten. Der Herausgeber.

an keinem weitern Grund hängendes) Müſſen, und dies iſt denn der eigentliche Fatalismus. Laſſen hingegen die Theiſten einen Willen ohne Motiv wirken; ſo iſt das Reſultat etwas ebenſo Unſinniges, als der Fatalismus, nämlich ein Wollen ohne Grund, wie dort ein Müſſen ohne Grund.

Daß die meiſten Menſchen ſich lieber bei einem Wollen ohne Grund befriedigen, als bei einem Müſſen ohne Grund, iſt ſonderbar genug. Es mag daher kommen, daß jede Urſache an und für ſich erforſchlich iſt, nicht aber jedes Motiv, denn der Handelnde kann es verhehlen: ſo ſchieben ſie denn heimlich ein verborgenes Motiv unter.

Beide Parteien ſind nur dadurch auflösbar, daß man zeigte, wie Wille und Kauſalität, Freiheit und Natur Eins ſind.

Daſſelbe, was ſich in uns als Willen zum Leben bejaht, iſt es auch, was dieſen Willen verneint und dadurch vom Daſeyn und ſeinen Leiden frei wird. Wenn wir es nun in dieſer letztern Eigenſchaft als von uns, der wir der ſich bejahende Wille zum Leben ſind, verſchieden und getrennt betrachten, und von dieſem Geſichtspunkte aus es als ein der Welt (welche die Bejahung des Willens zum Leben iſt) Entgegengeſetztes „Gott" nennen wollen; ſo könnte Das geſchehen, zum Beſten Derer, die den Ausdruck nicht fahren laſſen wollen: er würde jedoch nur ein unbekanntes x bezeichnen, von welchem uns nur die Negation bekannt iſt, daß es den Willen zum Leben verneint, wie wir ihn bejahen, in ſofern alſo von uns und der Welt verſchieden iſt, mit beiden aber wieder identiſch dadurch, daß das Bejahende eben auch Verneinendes ſeyn kann, ſobald es will.*)

*) Wir würden von ſolchem Gott keine andere Theologie haben, als gerade die, welche Dionyſius Areopagita giebt in ſeiner Theologia mystica, die bloß in der Auseinanderſetzung beſteht, daß von Gott ſich alle Prädikate verneinen, aber keines bejahen läßt, weil er über allem Seyn und aller Erkenntniß hinausliegt, welches Dionyſius „επεκεινα", jenſeits, nennt und als ein unſerer Erkenntniß durchaus Unzugängliches bezeichnet. Dieſe Theologie iſt die einzig wahre, nur hat ſie gar keinen Inhalt. Sie ſagt und lehrt eingeſtändlich nichts, und beſteht bloß in der Erklärung, daß ſie Dies wohl wiſſe und Dem nicht anders ſeyn könne. Anmerkung Schopenhauers.

Aber alte Ausdrücke zur Bezeichnung neuer Begriffe zu gebrauchen, iſt eine Quelle von Verwirrung: zudem wäre es falſch; denn „Gott" wäre hier, was die Welt nicht will, während im Begriff „Gott" liegt, daß er das Seyn der Welt will. — Iſt es denn ein Wort, worauf Alles ankommt? Iſt euch aber um ein Metaphyſiſches zu thun, das hinter dem Phyſiſchen liegt und von deſſen Geſetzen unberührt bleibt, das habt ihr auch im Willen zum Leben. Das Wort Gott bedeutet in allen Sprachen einen Menſchen, der die Welt gemacht hat, wie man Dies auch umſchreiben und verhüllen mag. Darum darf man, um Mißverſtand zu vermeiden, das Wort nicht gebrauchen. In der Philoſophie iſt das Verſtändniß ſchon ſo ſchwer genug: es muß nicht durch Aequivoca noch erſchwert werden.

Jedem Theiſten ſoll man die dilemmatiſche Frage thun: „Iſt dein Gott ein Individuum oder nicht?" — Verneint er ſie, ſo iſt's kein Gott: bejaht er ſie, ſo folgen ſonderbare Dinge.

Ein unperſönlicher Gott iſt eine contradictio in adjecto, und ein perſönlicher iſt ein Individuum.

Beim Worte Gott denkt ſich die große Majorität der Europäer wirklich ein Individuum, ungefähr wie einen Menſchen. Die, welche in Folge einiger Bildung hieran Anſtoß nehmen, werden nach Maaßgabe jener Bildung bei jenem Worte ſich immer weniger und weniger denken, die Gebildetſten am Ende entweder eine bloſſe natura naturans, für die freilich der Name ſchlecht paßt, — oder, noch öfter, gar nichts Beſtimmtes, halten jedoch ſehr feſt an dem Wort, welches, im Grunde ihres Herzens, ihnen ein bloſſes Feldgeſchrei iſt, hinter welchem alle ihre Laſter und Sünden eine ſichere Schutzmauer finden können, und durch welches ſie ſich dereinſt eine ewige Seligkeit zu ſichern hoffen. Hier iſt's alſo Sache des Willens, der nach der Farbe greift, die er für Trumpf hält.

Das Monstrose und ganz Absurde des Theismus darzulegen, ist nichts geeigneter, als die aus verdeckten Widersprüchen zusammengesetzte Darstellung desselben nach dem Koran, in Garcin de Tassy's exposition de la foi Musulmane: und dennoch ist sie ganz dem Christenthum gemäß und sagt Nichts als was ein Christ von Gott Vater zugeben muß; denn dieser Begriff ist allen Jüdischen Sekten gemeinsam, ausser ihnen aber nirgends anzutreffen. Die Christen vermeiden aber gern diese explicite Darstellung und flüchten sich hinter den Mysticismus, in dessen Dunkelheit das Absurde verschwinden und fünf gerade werden soll.

Daß ein persönliches Wesen die Welt geschaffen habe, läßt sich, wie die Erfahrung lehrt, sehr wohl glauben, jedoch nicht denken.

Der Theismus im eigentlichen Sinn ist ganz ähnlich der Behauptung, daß nach der richtigen geometrischen Konstruktion das Centrum der Kugel ausserhalb derselben zu liegen käme.

Der Theismus muß sich zu einer von drei Annahmen bekennen:

1) Gott hat die Welt aus Nichts geschaffen: — Dies streitet mit der ganz sichern Wahrheit, daß aus Nichts nichts wird.

2) Er hat sie aus sich selbst geschaffen: dann ist entweder er selbst auch darin geblieben — Pantheismus; oder, der Theil seiner selbst, der Welt wurde, trennte sich von ihm, — Emanation.

3) Er hat die vorgefundene Materie geformt: dann ist diese ihm gleich ewig und er ist blosser Demiurgos.

Die Zeit wird kommen, wo man die Annahme eines Gott-Schöpfers in der Metaphyſik ebenſo anſehen wird, wie jetzt die der Epicyklen in der Aſtronomie.

Ein förmlicher Angriff auf den jüdiſchen Mythos müßte zum Oberſatz haben: „Was aus Nichts geworden iſt, muß wieder zu Nichts werden“: — „Und was wirklich und wahrhaft iſt, kann nicht geworden ſeyn, noch jemals untergehn.“

Die Welt iſt nicht gemacht; denn ſie iſt, wie Okellos Lukanos ſagt, von jeher geweſen; weil nämlich die Zeit durch erkennende Weſen, mithin durch die Welt bedingt iſt, wie die Welt durch die Zeit. Die Welt iſt nicht ohne Zeit möglich; aber die Zeit auch nicht ohne Welt. Dieſe Beiden ſind alſo unzertrennlich, und iſt ſo wenig eine Zeit, darin keine Welt war, als eine Welt, die zu gar keiner Zeit wäre, auch nur zu denken möglich.

Wenn unſere Theologen und „Religionsphiloſophen“ beſtändig „Gott und Unſterblichkeit“ zuſammen ausſprechen als zwei zuſammengehörige Gedanken und zwei Dinge, die ſich trefflich mit einander vertrügen; ſo iſt Solches bloß früher Gewohnheit und dem Mangel an Nachdenken zuzuſchreiben; denn mit jenem rohen, kraſſen, abſcheulichen Juden-Dogma (des Gott-Schöpfers) kann ſo wenig Unſterblichkeit, als Freiheit des Willens beſtehen.

Das Wort „Gott“ iſt mir deshalb ſo zuwider, weil es in jedem Fall nach Außen verſetzt was Innen liegt. Danach, könnte Einer ſagen, iſt der Unterſchied zwiſchen Theismus und Atheismus ein räumlicher. Aber es verhält ſich vielmehr ſo: „Gott“ iſt weſentlich ein Objekt und nicht das Subjekt; ſobald daher Gott geſetzt iſt, bin ich nichts.

Sagt ihr: das innere Weſen der Welt iſt Gott, ſo habt ihr zum Dinge an ſich etwas Objektives (was es auch ſeyn möge) gemacht; und das iſt nothwendig falſch; denn nur das Subjektive iſt ein Unmittelbares, d. h. unmittelbar Gekanntes, kann daher als Erklärungsgrund alles Mittelbaren dienen: ein ſolches iſt der Wille.

Das wahre, innere unvergängliche Weſen alles Deſſen, was beſteht und beſtehn kann, in ſeiner Urſprünglichkeit verkennen, um es herabzuwürdigen zu einem Machwerk aus Nichts (eines von ihm ganz verſchiedenen Weſens) — das, das iſt wirklich die größte Blasphemie.

Wer die Wahrheit liebt, haßt die Götter, im Singular, wie im Plural.

Wenn ich die Wahrheit für mich habe, ſo macht es mich nicht neidiſch, wenn auch die Gegner die Kirche nebſt Altem und Neuem Teſtament für ſich haben.

Seitdem die ultima ratio theologorum, der Scheiterhaufen, nicht mehr in's Spiel kommt, wäre eine Memme, wer noch viel Umſtände mit Lug und Trug machte.

Die Irrlehre, welche, ſich breit hinſtellend, der Wahrheit den Weg vertritt, iſt ein ſo abſcheuliches Weſen, daß, wäre ſie durch tauſend Menſchenalter ſanktionirt und hätte unermeßlichen Nutzen, ſelbſt zur moraliſchen Beſſerung des Menſchengeſchlechts, ich keine Verpflichtung ſehe, ſie zu ſchonen oder Haß und Verachtung gegen ſie zu verbeiſſen. Es giebt keine ehrwürdigen Lügen. Das wißt! — Wir wollen zur Wahrheit und werden ohne remorse ſelbſt eine Viviſektion der Lügen vornehmen.

Ich wollte doch, daß ehe ſie in das Lob des Allgütigen ausbrächen, ſie ein bischen um ſich herumſähen, wie es ausſieht und hergeht auf dieſer ſchönen Welt. — Nachher würde ich ſie fragen, ob ſolche dem Werke der Allweisheit, Allgüte, Allmacht, oder dem des blinden Willens zum Leben ähnlicher ſieht.

Die Macht, die uns in's Daſeyn rief, muß eine blinde ſeyn. Denn eine ſehende, wenn eine äuſſerliche, hätte ein boshafter Dämon ſeyn müſſen; und eine innerliche, alſo wir ſelbſt, hätten ſehend uns nie in eine ſo peinliche Lage begeben. Aber reiner erkenntnißloſer Wille zum Leben, blinder Drang, der ſich ſo objektivirt, iſt der Kern des Lebens.

Wenn ein Gott dieſe Welt gemacht hat, ſo möchte ich nicht der Gott ſeyn: ihr Jammer würde mir das Herz zerreiſſen.

Denkt man ſich einen ſchaffenden Dämon, ſo wäre man doch berechtigt, auf ſeine Schöpfung weiſend, ihm zuzurufen: „Wie wagteſt Du die heilige Ruhe des Nichts abzubrechen, um eine ſolche Maſſe von Wehe und Jammer hervorzurufen!“

Gott iſt in der neuen Philoſophie, was die letzten fränkiſchen Könige unter den Majores Domus, ein leerer Name, den man beibehält, um bequemer und unangefochtener ſein Weſen treiben zu können.

Wenn ihr weiter nichts wollt, als ein Wort, bei dem ihr euch enthuſiasmirt und in Verzückung gerathet; ſo kann dazu das Wort Gott, ſo gut wie andere, als Schiboleth dienen.

„Gott und die Welt iſt Eins“ — iſt bloß eine höfliche Wendung, dem Herrgott den Abſchied zu geben; denn die

Welt verſteht ſich von ſelbſt, und für die wird Keiner dabei beſorgt werden.

Alle Prädikate mit dem A privativum, wie z. B. Atheismus u. ſ. w., ſind was man in der Logik unendliche Urtheile nennt, und eben daher ohne poſitiven Inhalt, d. h. ſagen gar nichts.

15. Zur Lebensweisheit, Selbſt-, Welt- und Menſchenkenntniß.

Wie ſchwer iſt es, ſich ſelbſt verſtehn zu lernen, deutlich zu erkennen, was man eigentlich und hauptſächlich und vor allem Andern will, und was folglich für unſer Glück das Erſte und Weſentlichſte iſt; ſodann was die erſte Stelle nach dieſem einnimmt, endlich was die zweite und dritte. Und ohne dieſe Kenntniß lebt man planlos: — ein Schiffer ohne Kompaß.

All ignorance is dangerous and most errors must be dearly paid. And good Luck must he have, that carries unchastised an error in his head unto his death. *)

Eine mit ſich harmonirende Natur iſt ein Menſch, der nichts Anderes ſeyn will, als er iſt, d. h. der, nach Erkenntniß (durch Erfahrung) ſeiner Stärken und Schwächen, erſtere gebraucht und letztere verbirgt, nicht aber mit falſcher Münze ſpielt, d. h. Stärke zu zeigen ſucht, wo er ſie nicht hat. Dies giebt einen angenehmen vernünftigen Karakter, und zwar darum, weil

---

*) Schopenhauers eigener Gedanke in engliſcher Sprache.
Der Herausgeber.

Das was der Menſch iſt, nämlich alle ſeine geiſtigen und körperlichen Eigenſchaften, eigentlich nur die Erſcheinung ſeines Willens ſind, eben ſind was er will, daher es der größte Widerſpruch iſt, doch etwas Anderes ſeyn zu wollen als er iſt.

Seltſame Naturen, Sonderlinge, können nur durch ſeltſame Verhältniſſe glücklich werden, die gerade zu ihrer Natur ſo paſſen, wie die gewöhnlichen zu den gewöhnlichen Menſchen; und dieſe Verhältniſſe wieder können nur entſtehn durch ein ganz eigenthümliches Zuſammentreffen mit ſeltſamen Naturen ganz anderer Art, die aber gerade zu jenen paſſen. Darum ſind ſeltene und ſeltſame Menſchen ſelten glücklich.

All the world is a stage, and all the men and women the players on it.*) Ganz Recht! Jeder hat, unabhängig von Dem, was er wirklich und an ſich iſt, eine Rolle zu ſpielen, die von Auſſen das Schickſal ihm aufgelegt hat, indem es ſeinen Stand, ſeine Erziehung und ſeine Verhältniſſe beſtimmte. Die Nutzanwendung, die mir die nächſtliegende ſcheint, iſt, daß man im Leben, wie auf der Bühne, den Schauſpieler von ſeiner Rolle unterſcheiden ſoll, alſo den Menſchen als ſolchen von dem, was er vorſtellt, von der Rolle, die Stand und Verhältniſſe ihm aufgelegt haben. Wie nun oft der ſchlechteſte Schauſpieler den König, der beſte den Bettler macht; ſo kann es auch im Leben geſchehen, und Rohheit iſt es auch hier, den Schauſpieler mit ſeiner Rolle zu verwechſeln.

Jedes Gut will auf ſeinem eigenen Gebiet errungen ſeyn, und Beſitzungen auf einem fremden Gebiet geben keine gültige Anſprüche. Liebe, Schönheit und Jugend werden nur von Liebe, Schönheit und Jugend erworben: durch Geld

---

*) Zu dieſer Stelle hat Schopenhauer in Parentheſe bemerkt: „(sic fere, as you like)".

Der Herausgeber.

oder Macht kann man ſie nur ſcheinbar, nicht wirklich beſitzen. — Würden und Aemter im Staat ſind nur durch Tauglichkeit für den Staat zu erwerben: durch hohe Geburt und Kunſt kann man ſie nur ſcheinbar, nicht wirklich beſitzen. — Freundſchaft, Liebe und Anhänglichkeit der Menſchen erwirbt man nur durch Freundſchaft, Liebe und Anhänglichkeit an ſie, nicht nur Geld; ſondern ſogar andere Verdienſte, ſelbſt die größten, z. B. um Staat, Wiſſenſchaft und Kunſt, können hier nicht gelten, ſelbſt wenn die Andern ſich alle Mühe geben, ſie gelten zu laſſen: nur ſcheinbar können ſie alsdann, nicht aber wirklich uns jene Güter ſchenken. — So ſind Kunſtwerke nur für den künſtleriſchen Sinn, Bücher nur für Verſtändige da, — und ſo überall. So verſchafft nur Geſelligkeit Geſellſchaft u. ſ. w.

Um zu wiſſen, wie viel Glück Einer im Leben empfangen kann, darf man nur wiſſen, wie viel er geben kann.

Des Ariſtoteles Grundſatz, in allen Dingen die Mittelſtraſſe zu halten, paßt ſchlecht zum Moralprincip, wofür er ihn gab: aber er möchte leicht die beſte allgemeine Klugheitsregel ſeyn, die beſte Anweiſung zum glücklichen Leben. Denn Alles iſt im Leben ſo mißlich, auf allen Seiten liegen ſo viele Unbequemlichkeiten, Laſten, Leiden, Gefahren, daß man nur wie mitten durch Klippen glücklich und ſicher fährt. Gewöhnlich treibt uns die Furcht vor einem uns ſchon bekannten Leiden in das entgegengeſetzte, z. B. das Peinliche der Einſamkeit in die Geſellſchaft und zwar die erſte die beſte, das Beſchwerliche der Geſellſchaft in die Einſamkeit: wir laſſen zurückſtoſſendes Betragen mit unbedachtſamer Vertraulichkeit wechſeln u. ſ. w.

Stulti dum vitant vitia in contraria currunt.

Oder auch, wir glauben in irgend etwas Befriedigung finden zu werden, ſtreben einzig danach, und darüber wird für die Befriedigung hundert anderer Wünſche nicht geſorgt, die ſich zu ihrer Zeit regen: — ſo folgt eine Verſäumniß und Vernachläſſigung der andern und dem Elend iſt kein Ende.

Das μηδεν αγαν und nil admirari ſind daher treffliche Regeln zur Lebensweisheit.

Unsere beständige Unzufriedenheit hat großen Theils ihren Grund darin, daß schon der Selbsterhaltungstrieb, übergehend in Selbstsucht, uns die Maxime zur Pflicht macht, stets Acht zu haben auf Das was uns abgeht, um danach für dessen Herbeischaffung zu sorgen. Daher sind wir stets bedacht aufzufinden was uns fehlt und darauf unsere Betrachtung zu richten: was wir aber besitzen, läßt jene Maxime uns ungestört übersehn; daher wir, sobald wir etwas erlangt haben, ihm viel weniger Aufmerksamkeit schenken als vorher, selten bedenken was wir besitzen, stets was uns fehlt. — Jene Maxime des Egoismus, die zwar gut ist, um die Mittel zum Zweck herbeizuschaffen, zerstört aber zugleich den letzten Zweck, nämlich die Zufriedenheit, selbst: sie ist daher der Bär, der dem Einsiedler die Fliege tödtet.

Wir sollten warten, bis sich die Bedürfnisse und Entbehrungen melden, statt sie aufzusuchen: dies thun von Natur zufriedene Gemüther, Hypochondristen das Gegentheil.

Bei einem unvorhergesehenen Verlust pflegen wir uns recht ausführlich die Zufälligkeit desselben vorzurechnen und die geringfügigen unvorbereiteten Umstände, deren Zusammentreffen ihn hervorbrachte, zu überdenken, wodurch wir unser Gemüth mehr und mehr darüber erbittern. Wir werden dagegen leichter Trost finden, wenn wir statt dessen die Zufälligkeit des früheren Besitzes jenes verlorenen Gutes uns auf eben die Weise vorrechnen und recht lebhaft anschaulich machen.

Unser Leben ist so arm, daß keine Schätze der Welt es reich zu machen im Stande sind; denn die Quellen des Genusses werden alle bald seicht befunden und vergeblich gräbt man nach dem fons perennis. Daher giebt es nur zweierlei Gebrauch des Reichthums zum eigenen Wohl: entweder man verwendet ihn auf Prunk und Pracht, um sich an der feilen Verehrung imaginärer Herrlichkeit, dargebracht von einem bethörten Haufen, zu weiden; oder man läßt ihn, durch Vermeidung alles doch vergeblichen Aufwandes, noch immer mehr anwachsen, um eine immer stärkere und vielfachere Schutzwehr gegen das Unglück und

den Mangel zu haben, angesehen, daß das Leben so reich an Uebeln, als arm an Genüssen ist.

Wie der großen Feinde des menschlichen Glücks zwei sind, Schmerz und Langeweile; so hat die Natur auch der Persönlichkeit gegen jedes von beiden ein Schutzmittel verliehen: gegen den Schmerz (der viel öfter geistig als körperlich ist) die Heiterkeit, und gegen die Langeweile den Geist. — Beide sind jedoch einander nicht verwandt, ja in den höchsten Graden wohl gar inkompatibel. Das Genie ist der Melancholie verwandt (Aristoteles ait, omnes ingeniosos melancholicos esse); und die sehr heitern Gemüther sind nur von oberflächlichen Geisteskräften. Je besser also eine Natur gegen das eine dieser Uebel ausgerüstet ist, desto schlechter ist sie es, in der Regel, gegen das andere. — Frei von Schmerz und Langeweile bleibt kein Menschenleben: nun ist es eine besondere Gunst des Schicksals, wenn es einen Menschen hauptsächlich demjenigen jener beiden Uebel aussetzt, gegen welches er von der Natur am besten ausgerüstet ist, vielen Schmerz dahin schickt, wo viel Heiterkeit ist, ihn zu tragen, und viel leere Musse dahin, wo viel Geist ist; — nicht aber umgekehrt. Denn der Geist läßt die Schmerzen doppelt und vielfach empfinden, und einem heitern Gemüth ohne Geist ist Einsamkeit und unausgefüllte Musse ganz unerträglich.

Die unbestimmte Sehnsucht und die Langeweile sind einander verwandt.

Wie sollte es thöricht seyn, stets dafür zu sorgen, daß man die allein sichere Gegenwart möglichst genieße, da ja das ganze Leben nur ein grösseres Stück Gegenwart und als solche ganz vergänglich ist?

Was uns fast unumgänglich zu lächerlichen Personen macht, ist der Ernst, mit dem wir die jedesmalige Gegenwart behandeln,

die einen nothwendigen Schein von Wichtigkeit an ſich trägt. Wohl nur wenige große Geiſter ſind darüber hinweggekommen und aus lächerlichen zu lachenden Perſonen geworden.

Die helle gute Stunde ſoll der trüben, dumpfen, ſtumpfen das rechte Handeln lehren, durch Aufbewahrung ihrer Reſultate im Gedächtniß; und die trübe, dumpfe, ſtumpfe jener Beſcheidenheit, indem wir uns gewöhnlich nur ſchätzen nach unſern beſten hellſten Stunden und die vielen ſchwachen, dumpfen, erbärmlichen als uns fremd anſehen: Aufbewahrung der Reſultate dieſer lehrt Beſcheidenheit, Demuth, Toleranz.

Das, was wir von einem Freunde fordern, und Das, was wir uns von uns ſelbſt verſprechen, beſtimmen wir nach dem Maaßſtab ſeiner und unſerer beſten Augenblicke, und daraus erwächſt Unzufriedenheit mit Andern, mit uns und mit unſerem Zuſtande.

Wenn nicht Jeder ein ſo ganz übertriebenes Intereſſe an ſich ſelbſt nähme, ſo wäre das Leben ſo unintereſſant, daß Keiner es darin aushielte.

Aerger iſt die Richtung des Subjekts des Erkennens auf die Hemmung einer ſtarken Aeuſſerung des Subjekts des Willens. Ihn zu vermeiden, ſind zwei Wege: entweder nicht heftig zu wollen, d. i. Tugend; oder das Erkennen nicht auf die Hemmung zu richten, d. i. Stoicismus.

Man gewöhnt ſich an Alles; daher iſt Gelaſſenſeyn bloß der Gewohnheit zuvorkommen, — ein großer Vortheil: nicht der Gewohnheit bedürfen.

Jeder glückliche Erfolg wirkt doppelt wohlthätig auf uns, indem er, auſſer ſeinem eigenen, materiellen Gewinn, noch die herzſtärkende Zuverſicht mit ſich führt, daß die Welt, das Schickſal, oder unſer eigener Dämon, es nicht ſo ſchlimm mit uns im Sinn haben, nicht ſo feindlich uns gegenüberſtehn, wie wir gewähnt hatten; alſo unſern Lebensmuth herſtellt. Jedes Unglück, jede Niederlage wirkt eben ſo doppelt, im umgekehrten Sinn, alſo deprimirend.

Ganz jammervoll und zum Verzweifeln wird die Lage des Menſchen dann, wann er das weſentliche Ziel alles ſeines Wollens deutlich erkennt und zugleich die Unmöglichkeit, es zu erreichen; dabei aber ſo wenig von dieſem Wollen ablaſſen kann, daß er vielmehr durch und durch gar nichts iſt, als eben dieſes Wollen, deſſen Vergeblichkeit er deutlich erkennt. Macht ihn dieſe Erſcheinung, die er ſelbſt iſt, endlich völlig ungeduldig, ſo greift er zum Selbſtmord. Bis dahin lebt er in innerer Verzweiflung und Verſchrobenheit aller Gedanken.

Es giebt zweierlei Selbſtmord, den des Kranken aus δυσκολια, und den des Geſunden aus Unglück.

Wegen der großen Verſchiedenheit der δυσκολια und ευκολια giebt es keinen Unfall, der ſo klein wäre, daß er nicht, bei genugſamer δυσκολια, Motiv zum Selbſtmord werden könnte, und keinen, der ſo groß, daß er es bei jedem Menſchen werden müßte. *)

Aus der Schwere und Realität des Unglücks (das als Motiv zum Selbſtmord erforderlich iſt) iſt der Grad der Geſundheit des Selbſtmörders zu beurtheilen. Will man annehmen, daß ein vollkommen geſunder Menſch ſo ευκολος ſeyn müſſe, daß kein Unglück ſeinen Lebensmuth aufheben kann, dann iſt es richtig zu ſagen, daß alle Selbſtmörder geiſteskrank (aber eigentlich körperkrank) ſeien. Aber wer iſt denn vollkommen geſund?

---

*) Vergl. „Parerga“, 2. Aufl., I, 346 (1. Aufl., I, 312).
Der Herausgeber.

In beiden Arten des Selbſtmordes iſt die Sache zuletzt die ſelbe: der natürliche Hang zum Leben wird überwunden durch die Unerträglichkeit der Leiden: aber wie, um ein ſtarkes Brett zu brechen, tauſend Pfund Gewicht nöthig ſind, während ein ſchwaches von einem Pfund bricht; ſo verhält es ſich mit dem Anlaß und der Empfänglichkeit zum Selbſtmord. Und am Ende iſt es damit, wie mit rein phyſiſchen Zufällen: eine leichte Erkältung koſtet einem Kranken das Leben; aber es giebt Erkältungen, an denen ſelbſt der Geſundeſte ſterben muß.

Gewiß hat der Geſunde einen viel ſchwerern Kampf bei Ergreifung des Entſchluſſes zum Selbſtmord zu beſtehn, als der Gemüthskranke, dem in den höchſten Graden der Entſchluß faſt nichts koſtet: dagegen aber hat dieſer ſchon eine lange Leidensperiode vorher getragen, bis er ſo herabgeſtimmt wurde.

Was überall die Sache erleichtert, iſt, daß geiſtige Leiden uns gegen leibliche gleichgültig machen, wie auch dieſe gegen jene.

Die Erblichkeit der Anlage zum Selbſtmord beweiſt, daß der ſubjektive Theil der Beſtimmung dazu wohl der ſtärkere iſt.

Sprechen und Mittheilung, die immer von leiſer Anregung des Willens gegen einander begleitet ſind, ſind beinahe phyſiſches Bedürfniß. Bisweilen aber ſind mir die Thiere viel unterhaltender, als die gewöhnlichen Menſchen. Denn, erſtlich, was kann man ſich überhaupt ſagen? Nur Begriffe ſind durch Worte mittheilbar, alſo die trockenſten Vorſtellungen, und was für Begriffe hat denn wohl ſo ein gewöhnlicher Menſch mitzutheilen, wenn er nicht eben erzählt oder berichtet, was aber kein Geſpräch giebt: auch iſt der größte Reiz des Geſprächs nur das Mimiſche, der ſich zeigende Karakter, ſo wenig es auch ſei. Sogar aber der vorzüglichſte Menſch, wie wenig kann er ſagen von dem, was in ihm vorgeht! nur Begriffe ſind ja mittheilbar, doch iſt ein Geſpräch mit geiſtreichen Menſchen eine der größten Freuden. Bei gewöhnlichen Menſchen aber kommt zu ihrer Dürftigkeit noch Dies hinzu, daß ihre Vernunft ſie in den Stand ſetzt, ſich zu verbergen und zu verſtellen; die Nothwendigkeit, dies auszuüben, giebt ihnen ihre eigene Erbärmlichkeit, ſo daß ſie nicht ein Mal das Wenige was in ihnen iſt zeigen, ſondern ſtatt

dessen eine Maske. Die Thiere aber, ohne Vernunft, können nichts verhehlen, sie sind durchaus naiv und dadurch sehr unterhaltend, wenn man nur zu ihrer Art der Mittheilung objektiv genug ist: sie sprechen nicht mit Worten, allein durch ihre Gestalt, ihren Bau, ihre Lebensweise, ihr Treiben sprechen sie sich für den Beobachter auf eine unterhaltende und angenehme Weise aus. Er sieht mannigfaltiges Leben auf von seinem eigenen sehr verschiedene Weise dargestellt und doch als wesentlich Dasselbe was seines ist. Er sieht es vereinfacht, er sieht es nach Ausscheidung der Reflexion, wie es da in den Thieren ganz der Gegenwart lebt, sie fest ergreift, für die Zukunft nicht (wenigstens nicht mit Bewußtseyn) sorgt, den Tod nicht fürchtet und so auf das Völligste im Leben befangen ist. *)

Ich muß es aufrichtig gestehn: der Anblick jedes Thiers erfreut mich unmittelbar, und mir geht dabei das Herz auf; am meisten der der Hunde und sodann der aller freien Thiere, der Vögel, der Insekten, und was es sei. Hingegen erregt der Anblick der Menschen fast immer meinen entschiedenen Widerwillen; denn er bietet, durchgängig und mit seltenen Ausnahmen, die widerwärtigsten Verzerrungen dar, in jeder Art und Hinsicht, physische Häßlichkeit, den moralischen Ausdruck niedriger Leidenschaften und verächtlichen Strebens, Zeichen von Narrheiten und intellektueller Verkehrtheiten und Dummheiten jeder Art und Grösse; endlich auch das Schmutzige, in Folge ekelhafter Gewohnheiten: darum wende ich mich davon ab und fliehe zur vegetabilischen Natur, erfreut, wenn mir Thiere begegnen. Sagt was ihr wollt! der Wille auf der obersten Staffel seiner Objektivation gewährt keinen schönen Anblick, sondern einen widerwärtigen. Ist doch schon die weisse Gesichtsfarbe widernatürlich

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1814 geschrieben. Dagegen ist die folgende verwandte aus Schopenhauers letztem Manuscriptenbuch „Senilia". Zwischen beiden liegt ein Zeitraum von vierzig Jahren, und ist hieraus zu ersehen, wie sehr sich Schopenhauers Denkart im Laufe der Zeit gleichgeblieben ist. Der Herausgeber.

und die Bedeckung des ganzen Leibes mit Kleidern, eine traurige Nothwendigkeit des Nordens, eine Verunstaltung. *)

Misanthropie und Liebe zur Einsamkeit sind Wechselbegriffe.

Ob Einer mehr Ursache hat, die Menschen zu suchen oder zu meiden, hängt davon ab, ob er mehr die Langeweile oder den Verdruß fürchtet.

Ein Weiser ist man nur unter der Bedingung, in einer Welt voll Narren zu leben.

Man soll eine fast gränzenlose Toleranz und Versöhnlichkeit haben; weil, wenn man sich kapricirt, einem Einzelnen die Erbärmlichkeiten oder Schlechtigkeiten, die ihm zur Last fallen, nicht zu verzeihen, man dadurch allen Uebrigen eine ganz unverdiente Ehre erzeigt. —

Dafür aber machen viele Schweine den Brei dünn, und es versteht sich von selbst, welche Art der Freundschaft es sei, die wir dem menschlichen Geschlechte überhaupt offen halten und zu welcher die Rückkehr fast Jedem, nach Allem, was er auch begangen, noch offen steht.

The conversation among ordinary people, when it does not relate to any special matter of fact, but takes a more general character, mostly consists in hackneyd com-

*) Vergl. „Parerga", II, §. 315 der 2. Aufl. (§. 305 der 1. Aufl. welcher Paragraph in der 2. Aufl. einen Zusatz erhalten hat).
Der Herausgeber.

mon places, which they alternately repeat to each other, with the utmost complacency.*)

Nichts macht im Umgang ſo zuvorkommend gegen Andere, als das Bewußtſeyn eigenen Werthes: mit dieſem fürchten wir nicht zurückgeſtoßen zu werden; denn, wenn es geſchieht, ſo empfinden wir dadurch keine Kränkung, in der beruhigenden Gewißheit, daß nur die Eingeſchränktheit des Zurückſtoßenden daran Schuld iſt.

Der Philiſter hingegen, der ſich eigenes Werthes nicht bewußt iſt, iſt, wie aus obigen Gründen von ſelbſt folgt, cirkumſpekt und politiſch in ſeinen Avancen.

Wer klug iſt, wird im Geſpräch weniger an Das denken, worüber er ſpricht, als an Den, mit dem er ſpricht; denn ſobald er dies thut, iſt er ſicher nichts zu ſagen, das er nachher bereut, keine Blöſſe zu geben, keine Unvorſichtigkeit zu begehen; aber ſonderlich intereſſant kann ſein Geſpräch nie werden.

Geiſtreiche Leute machen es leicht umgekehrt: der Andere iſt ihnen oft nur der Anlaß zum lauten Monolog, für welche ſubordinirte Rolle der Andere ſich auch oft durch Lauern und Entlocken entſchädigt.

Man findet oft, daß Leute von vieler Erfahrung am herzlichſten und freimüthigſten mit ganz fremden Leuten ſprechen, die ſie gar nichts angehn. Dies kommt daher, weil eben die erfahrenen Menſchen wiſſen, daß zwiſchen Leuten, die in irgend einem Verhältniß zu einander ſtehen, eine aufrichtige, unbefangene Geſinnung beinahe unmöglich iſt, ſondern ſtets eine gewiſſe Spannung durch Aufmerken auf unſeren nahen oder entfernten Vortheil Statt hat: ſie bedauern, aber ſie wiſſen, daß es ſo iſt, und gehen nun mit Freuden und Vertrauen aus der Mitte

---

*) Schopenhauers eigener Gedanke in engliſcher Sprache.
Der Herausgeber.

der übrigen dem Wildfremden entgegen, um sich ihm aufzuschließen; daher sind Mönche, die dem Leben entsagt haben und ihm entfremdet sind (und alle solche ähnliche Menschen), so gute Rathgeber und Vertraute.

In Folge seiner Individualität und Lage lebt Jeder, ohne Ausnahme, in einer gewissen Beschränkung der Begriffe und Ansichten. Ein Anderer hat eine andere, aber nicht gerade diese Beschränkung: hat er sie also herausgefunden, so kann er, durch Fühlbarmachen derselben, jenen Erstern verwirren, verdutzen, fast beschämen; selbst wenn Jener ihm weit und hoch überlegen ist. Die Pfiffigkeit benutzt oft diesen Umstand, um dadurch eine falsche und momentane Superiorität zu erlangen.

Il n'y a de véritable superiorité, que celle de l'esprit et du caractère: toutes les autres sont factices, postiches, fausses, et il est bon de le leur faire sentir, quand elles essaieraient de se faire valoir vis à vis de la véritable.*)

„Im Menschen ist auch eine verehrende Ader" hat Göthe irgendwo gesagt. Um diesem Triebe zur Verehrung Genüge zu thun, auch bei denjenigen, welche für das wirklich Ehrwürdige keinen Sinn haben, giebt es, als Surrogat desselben, Fürsten und fürstliche Familien, Adel, Titel, Orden und Geldsäcke.**)

Es ist bemerkenswerth, wie Eitelkeit, vanitas, vanité zuerst Leerheit, Nichtigkeit, und dann Wunsch nach Bewunderung Anderer bedeutet; so daß dieses letztere, das Leben in der Mei-

---

*) Schopenhauers eigener Gedanke in französischer Sprache.
Der Herausgeber.

**) Vergl. „Parerga", II, §. 60 der 2. Aufl. (§. 59 der 1. Aufl., welcher Paragraph in der 2. Aufl. einen Zusatz erhalten hat).
Der Herausgeber.

nung Anderer, die avaritia laudis, hiedurch als das Leere und Nichtige par excellence bezeichnet wird, durch einen ſehr bedeutungsvollen Sprachgebrauch; denn es iſt das Nichtigſte von allen Gütern. *)

Der Eine iſt mehr mit dem Eindruck, den Er auf Andere macht, beſchäftigt; der Andere mehr mit dem Eindruck, den Andere auf ihn machen: Jener hat ſubjektive, dieſer objektive Stimmung: Jener iſt ſeinem ganzen Daſeyn nach mehr eine bloſſe Vorſtellung; dieſer mehr Vorſtellendes.

Wenn man einmal ſich hinreißen läßt, den Menſchen auch nur ganz fein und leiſe etwas zu verſtehen zu geben, das durch die Richtigkeit und das Treffende der Bemerkung ſie verwundet; ſo werden ſie (weil, damit ſie in gleicher Münze bezahlen könnten, an ihnen die ſubjektiven und an uns die objektiven Bedingungen fehlen) faſt allemal etwas erwidern, das durch die Grobheit des Ausdrucks beleidigt. Nach dem weiſen Princip des point d'honneur iſt damit nicht nur die Sache ganz ausgeglichen, ſie ſind ſogar im Vortheil und wir mit Schande behaftet, die wir nur durch Blut auslöſchen können. So gut hat durch dieſes Princip der Ehre die Dummheit ſich verſorgt.

Das Princip der Ehre und des Muthes iſt eigentlich dieſes, daß man die größten Uebel klein achte, wenn ſie vom Schickſal, hingegen auch die kleinſten groß, wenn ſie von Menſchen ausgehn. Man ſoll Geld, Gut, Glieder des Leibes gleichgültig verlieren, bei den größten Schmerzen keine Miene verziehn, ſo lange nur Alles vom Zufall, oder von der Natur, oder von Thieren ausgeht: aber man ſoll ein hartes Wort oder gar einen

---

*) Dieſe Stelle iſt aus Schopenhauers Erſtlingsmanuſcripten, zu Dresden 1816 geſchrieben. Man vergleiche mit ihr das in den „Parerga", 2. Aufl., I, S. 376 (1. Aufl., S. 338) über die Eitelkeit Geſagte. Der Herausgeber.

Schlag für das summum malum halten und nicht raſten, als bis man es durch Mord gerächt. Quelles bamboches!

Stolz iſt ſehr nöthig gegenüber der Dummdreiſtigkeit und Unverſchämtheit der Leute, die vor Niemanden, als vor ihren Vorgeſetzten Reſpekt haben und Jeden, der ihnen nicht, ſei es durch einen Titel, oder einen Orden, oder durch ſein Benehmen, ihre Inferiorität jeden Augenblick fühlbar macht, für ihres Gleichen, d. h. für etwas Nichtswürdiges halten. Sume superbiam quaesitam meritis! Der Menſch iſt ein ſo unverſchämtes Thier, daß man Sus Minervam ſehn wird, ſobald man ihm nicht den Daumen auf's Auge drückt. „Scherze mit dem Sklaven, bald wird er Dir den Hintern zeigen." Ignorirſt du deine Superiorität, ſo iſt er ſogleich bei der Hand, ſie auch zu ignoriren. Accipio confessa, ſagt er. Monarchen erhalten ſich nur dadurch in Reſpekt, daß ſie zu ihren Höflingen und Groſſen nie wie zu ihres Gleichen reden, ſondern immer von oben herab. — Du ſollſt die Menſchen anſehn, wie Weſen, die nicht deines Gleichen ſind, und demnach ſie die Diſtanz bewahren heißen.*)

Der iſt der Klügſte, welcher keine Barmherzigkeit übt, weil er weiß, daß ihm keine widerfährt. — Unter Königen cela va sans dire.

Man kann überall in der Welt und in allen Verhältniſſen nur durch Macht und Gewalt etwas durchſetzen: die Gewalt aber befindet ſich meiſtens in ſchlechten Händen, weil überall die Schlechtigkeit in furchtbarer Majorität iſt.

---

*) Vergl. „Parerga", I, S. 380 der 2. Aufl. (S. 342 der 1. Aufl.). Der Herausgeber.

Einige Menſchen können jedes Gut verachten, ſobald ſie es nicht haben: andere aber nur, wenn ſie es haben. Letztere ſind unglücklicher und edler.

Der Tod verſöhnt den Neid ganz, das Alter ſchon halb.

---

16. Ueber Geist und Bildung, Urtheil, Kritik, Beifall und Ruhm.

Das Brustfenster des Momus ist bloß ein allegorisches Späßchen und nicht einmal der Imagination möglich. Allein daß die Hirnschaale nebst Integumenten durchsichtig wäre, läßt sich vorstellen, und o Himmel! welche Unterschiede würde man da gewahren an der Größe, Gestalt, Beschaffenheit und Bewegung des Gehirns! welche Abstufungen! Der große Geist würde auf den ersten Blick so viel Respekt einflössen, wie jetzt drei Sterne auf der Brust, und wie erbärmlich würde Mancher, der diese trägt, figuriren!

Im Reiche des Denkens giebt es dreierlei Köpfe.*)

Eine Sorte ist nicht im Stande anders zu gehen, als geleitet von einem Andern und Bessern, erkennt auch, daß es so ist, und beschäftigt sich bloß mit dem Wiedergeben fremder Gedanken. Oft will sie es jedoch verstecken durch vorgebliche Originalität, die aber nie weiter geht, als auf Anordnung und Vortrag: komisch wird sie dabei, indem sie sich verräth bei den Punkten, wo der Vorgänger ein im Wege liegendes Problem umgangen

---

*) Vergl. die „Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde", 2. Aufl., S. 50, und meine Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn" u. s. w., S. 184.

Der Herausgeber.

oder gar gefehlt hat, wo dann so ein origineller Nachtreter mit komischer Ernsthaftigkeit ganz leise denselben Fußpfad um das Problem herumschleicht, oder dieselben Fehler unbefangen nachmacht, was nicht hätte geschehen können, wenn er selbst zu denken sich erkühnt hätte.

Die zweite Sorte ist von gleichen Kräften, aber ihr fehlt die Urtheilskraft, es zu erkennen: sie versucht also auf eigenen Füßen zu gehn, bringt selbsterdachte Monstra zu Markte: dies sind die „Narren auf eigene Hand".

Die dritte Sorte ist so selten, daß sie vielmehr als eine Ausnahme zu betrachten ist, die der originellen selbstdenkenden Köpfe.

Was Ueberlegenheit des Geistes giebt, ist anhaltende, unausgesetzte Aktivität des Geistes: worauf diese Aktivität gerichtet gewesen, ist hinsichtlich der Ueberlegenheit nicht wesentlich, sondern nur für die Person, also eigentlich von untergeordneter Bedeutung. Bildung kann nicht mehr als die Richtung der vorhandenen Aktivität des Geistes bestimmen, also das Untergeordnete. Darum ist Natur so viel mehr als Bildung.

Bildung verhält sich zu natürlichen Vorzügen des Intellekts, wie eine wächserne Nase zu einer wirklichen, auch wie Planeten und Monde zu Sonnen. Denn vermöge seiner Bildung sagt der Mensch nicht was er denkt, sondern was Andere gedacht haben und er gelernt hat; und er thut nicht sogleich was er möchte, sondern was man ihn zu thun gewöhnt hat.

Ein armes, erbärmliches Thier ist der Mensch, wie er in der Regel ist, dem fremde Autorität die Stelle eigenen Urtheils vertreten muß.

Autorität wirkt ja allein; urtheilen will Keiner, im Bewußtseyn eigener Unfähigkeit, sondern wartet auf den Klügeren;

ſtatt deſſen kommt der Unverſchämtere und urtheilt ihm vor, und dann geht die Heerde.

Die meiſten Menſchen thun alles Andere lieber als denken und überlegen: um nun doch dabei handeln zu können, ohne viel Strafe zu erlegen, iſt ihre beliebte Maxime, nur immer zu thun, wie alle Andern. So gleichen ſie einer Geſellſchaft, die im Kreiſe ſich Eins dem Andern auf den Schooß geſetzt hat, während Keiner auf einem Stuhl ſitzt. Sehe ich eine Heerde Gänſe oder Schöpſen, wie immer Jedes ſeinem Vordermann nachgeht, unbekümmert wohin, ſo glaube ich auch immer durch ihr Kreiſchen und Blöcken hindurch die mit Emphaſe geſprochenen Worte zu vernehmen: „Ausſchlieſſen werde ich mich nicht!“ *)

Es giebt eine Menge zwei- und vierbeiniger Weſen, die zu weiter nichts ſind, als dazuſeyn.

Weſen giebt es, von denen man nicht begreift, wie ſie dazu kommen, auf zwei Beinen zu gehen, ſo wenig das auch ſagen will.

Die Menſchen ſind intellektuell erbärmlich: dabei nun aber können und wollen ſie keine Ueberlegenheit dulden. „Dabei halt' es der Teufel aus“, haben alle groſſe Geiſter geſagt und ſind allein geblieben.

Groß ſeyn, und unter lauter elendem Pack leben zu müſſen, ſind Wechſelbegriffe, bloß zwei Ausdrücke für dieſelbe Sache; ſo gewiß es einerlei iſt, zu ſagen, a ſteht zu b im Verhältniß von 1 zu 8, oder a iſt $^1/_8$ von b.

---

*) Dieſe Stelle iſt aus Schopenhauers Erſtlingsmanuſcripten, zu Rudolſtadt 1813 geſchrieben. Der Herausgeber.

Je weniger Einer denkt, desto mehr hat er die Augen überall: das Sehn muß bei ihm die Stelle des Denkens vertreten. *)

Der ist ein Thor, welcher meint, daß die Menschen en masse eines objektiven Antheils fähig wären, also für das Wahre, das Schöne sich lebhaft interessiren könnten: sobald irgend etwas der Art sie in Bewegung setzt, sei man versichert, daß ein Interesse des Willens dahinter steckt und daß die so erregte Menge eine Faktion ist.

Es giebt gedungene Mörder der Wahrheit und Aufklärung: so sehr sie sich verhüllen und bemänteln, erkennt man sie.

Daß die Geschichte der Wissenschaften und Künste nicht, wie man doch durchaus erwarten müßte, bloß ein Bild der unsäglichen, zahllosen Verkehrtheiten und Abgeschmacktheiten der Menschen liefert, kommt daher, daß sie im Ganzen nur von den Ausnahmen Bericht erstattet, und daß nur von den verständigen, geistreichen, genialen Menschen, d. h. nur von Einem aus Tausenden, die Spuren sich erhalten. Die zahllose übrige Menge verschwindet auch dem Andenken nach; und daher, wenn man Geschichte der Künste und Wissenschaften liest, oder die aufbehaltenen Werke betrachtet, denkt man, das Menschengeschlecht sei ganz gescheut. Betrachtet man aber, zu welcher Zeit es auch sei, in der Nähe die gegenwärtig entstehenden Produktionen und ihre Producenten, liest man z. B. die binnen der letzten Jahre (jeder möglichen Zeit) erschienenen Bücher, oder geht in die Ausstellungen der lebenden Maler, oder spielt die neuesten Musikalien; so hat man allemal nichts als Pfuscherei und sieht die ganze Jämmerlichkeit des Menschengeschlechts. Wer selbst von solchem Schlage ist, dem gefällt es recht gut; denn Göthe sagt

---

*) Vergl. „Parerga", I, S. 477 der 2. Aufl. (S. 424 der 1. Aufl.). Der Herausgeber.

mit Recht: „es sind ihrer Viele, und es wird ihnen wohl beisammen". Die wenigen Naturen aber, quibus ex meliori luto finxit praecordia Titan, leiden unsäglich in dem grossen Narrenhause.*)

Daß der Oupnekhat nach dreißig Jahren**) so wenig gelesen und gekannt wird; daß Lichtenberg's vermischte Schriften, statt neue Auflagen zu erleben, nach 33 Jahren auf einen sehr geringen Preis herabgesetzt werden mußten; daß Göthe's Farbenlehre nach 22 Jahren noch allgemein für falsch gilt; — das sind die Karakterzüge des deutschen Publikums, die man nie vergessen soll bei Hoffnungen auf dasselbe.***)

Die Journalkritik hat nicht, wie sie wähnt, Macht über das Urtheil, sondern bloß über die Aufmerksamkeit des Publikums; — daher ihr einziger Gewaltstreich im Schweigen besteht. Hingegen muß jedem Schriftsteller von Verdienst ihr Tadel eben so willkommen seyn, wie ihr Lob; — es ist ganz Eins.

Wer etwas Großes leisten will, darf bei seinem Werke Niemanden, als sich selber genügen und gefallen wollen: sobald

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1815 geschrieben. Der Herausgeber.

**) Dies ist 1833 geschrieben. Der Herausgeber.

***) Eine andere ähnliche Stelle lautet: Um mich über den intellektuellen Karakter der Deutschen und die auf ihn zu gründenden Erwartungen zu orientiren, habe ich mir einige feste Punkte gemerkt, auf die ich vorkommenden Falls allemal zurücksehe:

1) Daß Fichte, dieser überbietende Hanswurst Kants, selbst 40 Jahre nach seinem Auftreten, noch immer neben Kant genannt wird, als wäre er eben auch so Einer. Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος!

2) Daß sie die Wahrheit der Göthe'schen Farbenlehre nach 24 Jahren noch nicht begriffen haben.

3) Daß Lichtenberg's vermischte Schriften herabgesetzt werden mußten, dagegen die Schriften der Herren Salat, Krug, Hegel u. s. w. mehrere Auflagen erlebten.

er nach fremdem Beifall angelt, — wird es nichts Grosses. Was hätte Shakespeare geleistet, wenn er auf die Fassungskraft und den Beifall Anderer Rücksicht genommen? Wie wenig durfte wohl Göthe, als er den Tasso schrieb, auf Beifall und Verständniß des Publikums rechnen. Als derselbe erschienen war, klagte Göschen über schlechten Absatz: — nach Riemer.

Wie Hamlet, wenn er den Geist seines Vaters erblickt, die Augen starr allein auf diesen heftet und alle Umstehenden unbeachtet läßt, — so haben Alle die, welche eine grosse und wichtige Wahrheit zuerst erkannten, nur diese ihr ganzes Leben hindurch im Auge behalten, ohne auf das derweilige Treiben der Zeitgenossen zu achten, oder mit dem, was diese zu ihrem Gesichte sagten, sich aufzuhalten. Denn eine solche Erkenntniß macht den Blick gewissermaaßen starr.

Kleine Leute in ihrer Kleinheit zu zeigen ist Großseyn das einzige wahre Mittel. Wer zu anderen greift, zeigt, daß dieses ihm nicht zu Gebote steht. Kleine Leute haben in der Litteratur zu allen Zeiten gehadert und geschimpft; denn um sich zu heben, sahen sie nur ein Mittel: Andere herabzusetzen. — Große Geister thaten es nie, ja hüteten sich, wo es sie vielleicht anwandelte; denn nur so konnten sie zeigen, daß sie sich zu heben vermochten durch sich selbst, ohne Herabsetzung Anderer, gleichsam nicht bloß im relativen, sondern im absoluten Raume; und wer da oben ist, der bleibt's.

Nebenbuhler oder Widersacher darf man schlechterdings nicht durch Tadel oder Herabsetzung klein machen wollen; sondern einzig und allein dadurch, daß man selbst groß sei: das macht sie klein, klein, klein! — Es ist das Allerschlimmste, was man ihnen anthun kann; daher sie es auch nie verzeihen. —

Will man es hingegen auf die zuerſt genannte direkte Weiſe verſuchen; ſo zeigt man, daß man es auf die letztere nicht kann, und verfehlt eben dadurch ſeinen Zweck, indem man ſich ihnen gleichſtellt.

Oſorius de gloria hat richtig bemerkt, daß der Ruhm Den flieht, der danach ſtrebt, hingegen Dem folgt, der ihn nicht achtet, noch ſucht.*) Denn jedes abſichtliche Ringen nach Ruhm giebt den Leuten einen Beweis, daß es Einem mit der Sache ſelbſt kein ganzer Ernſt ſei; ſonſt man nicht auf den Schatten oder Wiederhall derſelben ſo viel Werth legen würde, nach dem Princip, daß das Affektiren irgend einer Eigenſchaft beweiſt, daß man ſie nicht hat.

Man ſoll alſo für ſeinen Ruhm durchaus nichts Anderes thun, als ihn verdienen, folglich nicht Andere verkleinern, um ſich relativ zu vergrößern; — nicht von Freunden ſich loben laſſen, noch ſonſt abſichtlich Aufſehn zu erregen ſuchen; — nicht ſeine Sache anpreiſen und überhaupt nicht laut werden, ſondern warten, daß das Verdienſt ſelbſt laut werde, was es am Ende muß, wie umgekehrt der künſtlich zu Wege gebrachte Ruhm früher oder ſpäter erlöſchen muß. Denn durch alles Jenes reizt man außerdem noch den Widerſpruchsgeiſt und ſchärft den doch ſtets regen Neid.

Quoi de plus sot que de se montrer petit, voulant paroitre grand.**)

Das Schlechte braucht man nicht „ſchlecht zu machen". Die Mode, welche ihm etwan Gunſt giebt, hat nur einen kurzen Tag: dann ſieht es Jeder wie es iſt. Durch Tadeln deſſelben ſetzt man ſich aber immer gewiſſermaaßen au niveau mit ihm:

---

*) Vergl. „Parerga", 2. Aufl., I, 421 (1. Aufl., I, 377) und das in meiner Schrift: „Arthur Schopenhauer. Von ihm, über ihn", S. 412 Mitgetheilte. Der Herausgeber.

**) Dieſer letzte franzöſiſche Satz iſt Schopenhauers eigener Gedanke in franzöſiſcher Sprache. Der Herausgeber.

auch ist es immer schwer, der Zeit vorzugreifen; mittelst ihrer aber sinkt das Schlechte durch seine eigene Schwere. Gar zeigen zu wollen, warum das jedesmalige Schlechte schlecht sei, wäre eine Arbeit des Sisyphus. *)

Le fondement de toute gloire véritable c'est l'estime sentie: mais la plupart des hommes ne sont capable d'estime sentie, qu'envers ce qui leur ressemble, c'est à dire envers le médiocre. Donc la plupart des hommes n'auront, pour les ouvrages de génie, jamais qu'une estime sur parole. Celle-ci se fondant sur l'estime sentie d'un très petit nombre d'individus supérieurs capables d'apprécier les ouvrages du génie, nous voyons la raison de la lenteur de l'accroissement de la véritable gloire. **)

Der Stoff, oder Wirkungskreis der Thatenmänner ist der Wille der Menschen: sie setzen ihn in die erforderte Bewegung, und er wird das Werkzeug ihrer Thaten. Auf den Willen der Menschen kann man sicher rechnen, sobald man ihn durch Motive gehörig behandelt; denn Wille ist in Allen in vollem Maaße vorhanden, er ist ja die Substanz des Menschen.

Die Werkemänner haben zu ihrem Wirkungskreis den Intellekt der Menschen: dieser soll ihre Werke verstehen und schätzen; allein er ist ein bloßes Accidenz des Menschen und in der Regel so höchst dürftig bestellt, zudem noch durch die Herrschaft, welche der Wille durch Neigungen und Leidenschaften über ihn übt, so unterdrückt, daß man von ihm fast immer im Stich gelassen wird. Da heißt es dann: „Der Stein im Sumpf macht keine Ringe", und der Lohn der Werkemänner ist in der Regel kein

---

*) Hiezu hat Schopenhauer später hinzugeschrieben: „Das Gesagte ist unrichtig wegen der beiden konkordanten Aussprüche Voltaires und Göthes, die ich in der Vorrede zur Ethik (p. XXXII) angeführt habe." Der Herausgeber.

**) Schopenhauers eigener Gedanke in französischer Sprache. Der Herausgeber.

anderer, als der Nachruhm. Dagegen aber haben die Thatenmänner für jede That nur einen günstigen Zeitpunkt, — eine Gelegenheit; den Werken hingegen bleibt ungemessene Zeit für ihre Schätzung, und die Urheber können sagen: si eso no es su siglo, muchos otros lo seran. *)

Fast so leicht, wie dem gestorbenen Autor Gerechtigkeit widerfährt, wird sie dem lebenden, nachdem die Generation, in der und für die zunächst er schrieb, weggestorben ist.

Sie setzen Leuten Monumente, aus denen einst die Nachwelt gar nicht wissen wird was sie machen soll. — Aber Bürgern setzen sie keines. **)

---

*) Man vergleiche hiemit das in den „Parerga", 2. Aufl., I, S. 416 (1. Aufl., I, 372) über den Ruhm der Werke- und Thatenmänner Gesagte. Der Herausgeber.

**) Vergl. „Welt als Wille und Vorstellung", 3. Aufl., II, 598 über Bürger. Der Herausgeber.

17. Ueber Gelehrſamkeit und Gelehrte.

Wie tief ſtellt es uns unter die Alten, daß das Hauptſächlichſte unſerer Gelehrſamkeit darin beſteht, die Sprache zu verſtehen, die damals jeder Laſtträger ſprach.

Die Forſcher nach den verborgenen und verlorenen Meinungen alter Philoſophen ſind mit großer Mühe und Anſtalt bemüht, mit einem fremden Geiſte zu denken, ſtatt mit ihrem eigenen, der näher läge, wenn er da wäre. Und kann Solchen die Spur des fremden Geiſtes viel helfen? *)

Zu allen Zeiten war man in der Gelehrten-Republik bemüht, das Mittelmäſſige in jeder Gattung herauszuſtreichen und das eigentlich Werthvolle, ja Groſſe zu verkleinern und als unbequem, wo möglich, zu beſeitigen.

Wozu, um die Todten zu ehren, die Lebenden belügen? Wozu, in akademiſchen Elogien, ihnen alle die

---

*) Vergl. „Parerga", II, §. 7 und 8. Der Herausgeber.

Eigenschaften andichten, die sie hätten haben sollen, und in dem Grade, daß wer die Belobten gekannt hat, es ohne Lachen nicht hören kann? Statt „il ment comme une épitaphe" wird man bald sagen, „comme un éloge académique".

Akademien haben zum Zweck die Auffindung thatsächlicher, mithin stets nur besonderer Wahrheiten: diesem Zweck ist die vereinte Bemühung Vieler angemessen. Hingegen die Auffindung der allgemeinen Wahrheiten ist das Werk Einzelner und Seltener, welche Mitarbeiter weder brauchen, noch finden können.

Wenn die Geisteskraft so, wie die physischen Kräfte, durch Hinzufügung einer zweiten und dritten gleichen, im arithmetischen Verhältniß zunähme, dann wären Akademien und Societäten viel werth. Aber da ihre Größe eine rein intensive ist, die durch kein Nebeneinander und Beieinander anwächst; so — — —

Aber Aristoteles sagt, daß die Stimme des Publikums, wenn es auch aus lauter gewöhnlichen Köpfen besteht, doch im Verein richtig und respektabel ist. Also doch!

Daß die europäischen Gelehrten, z. B. Creuzer und viele Andere, sich gar sehr und ausführlich mit den albernen Mährchen der Indischen Volksreligion (Purana-Religion) und Mythologie beschäftigen, hingegen die Weisheit der Veda's fast ganz vernachlässigen, ist karakteristisch.

Daß die Gelehrten nicht immer blind, unempfindlich, verstockt gegen das Wahre und Treffliche sind, daß sie vielmehr oft den richtigsten Sinn für dasselbe und den feinsten Takt für fremde Verdienste haben, wird offenbar, sobald sie sich zum Plagiat entschließen. Hier ist der Punkt, wo das Uebermaaß der Ungerechtigkeit in ihr Gegentheil umschlägt und diese, gleich allen Uebeln, ihr eigenes Heilmittel herbeiführt. Dies haben mir Herr

Roſas und (die Wahrheit zu ſagen) auch Brandis geleiſtet, wahrſcheinlich auch noch Manche, von denen ich nicht weiß. Ertappt man ſie, ſo hat man ſie eo ipso in aufrichtige und leidenſchaftliche Lobredner verwandelt: dann haben ſie für unſere gerechte Sache, ſtatt für ihre eigene Nichtswürdigkeit gearbeitet. Es iſt der ſüſſeſte Triumph.

Obige Bemerkung iſt ein paralleles und analoges Gegenſtück zu der des Rochefoucauld (maximes), wo er zeigt, wie ſcharfſichtig man für ſelbſtbegangene Fehler iſt, wenn es darauf ankommt, ſie zu verhehlen: ebenſo zeigt Obiges, wie ſcharfſichtig man für fremde Verdienſte iſt, wenn es darauf ankomnt, ſie ſich zuzueignen.

18. Ueber Schriftstellerei und Stil.

Aufgeschrieben und gedruckt zu werden, um wirklich ein Theil der Litteratur einer Nation zu seyn und Jahrhunderte zu bestehen, verdienen nur die Gedanken, welche ein ganz außerordentliches Individuum und auch dieses nur in ganz außerordentlichen Augenblicken zu denken fähig war. Denn nur solche sind Gedanken, welche die Menschheit nur ein Mal und vielleicht nie wieder aus sich entwickeln konnte, und die daher verdienten festgehalten und aufbewahrt zu werden.

Thatsachen und ihre nächste Verbindung kann beinahe Jeder und der Fähige zu jeder Zeit aufschreiben. Aber zu eigentlichen Geisteswerken, zu Gedanken, die als solche und an sich dauernden Werth haben, ist der gewöhnliche Mensch nie, und das Genie nur in seltenen Augenblicken fähig. Daher ist jedes seynsollende Geisteswerk mißlungen und dem Untergange bestimmt, wenn der Autor nur die normalen Geisteskräfte hatte und auch, wenngleich weniger und später, wenn er es als fortlaufende Arbeit schrieb, an die er gieng, wie er jedes Mal war, sich hinsetzend mit dem Gedanken: „nun will ich schreiben". Denn da schreibt er bloß aus der Erinnerung und zwar aus einer ganz allgemeinen von vielen verschiedenartigen Anschauungen abstrahirten Erinnerung: blosse Begriffe sind ihm gegenwärtig: — hingegen im begeisterten Moment schreibt er aus einer gegenwärtigen Anschauung, einem neuen frischen apperçu, vor welchem ihm die übrige Welt verschwindet. Alles andere Denken ist ein blosses Hin- und Herwerfen schon abgeschlossener fertiger Begriffe, ein Trennen und Vereinigen derselben, gerade wie in den Gleichungen algebraischer Grössen: es ist wie dieses algebraische Rech-

nen ein bloſſes Deutlichmachen Deſſen, was ſchon in der Aufgabe mit gegeben war, das Umwandeln des implicite Gegebenen in ein explicite Erkanntes; aber ſo kommt keine eigentlich neue Erkenntniß in die Welt. Eine ſolche entſpringt allein aus der anſchaulichen Auffaſſung der Dinge von irgend einer neuen Seite. Sie macht ſich von ſelbſt und nicht, wie das Denken, mittelſt einer Anſtrengung, die doch zuletzt vom Willen ausgeht: der bleibt dort ganz aus dem Spiel.

Jeder, der mit Genie geſchrieben, hat Geiſter geſehen. Denn hätte er die Wirklichkeit wahrgenommen, ſo hätte er ſich der menſchlichen Meinung überhaupt, oder dem Wahne ſeiner Zeit akkommodirt und nicht in jedem Worte, beiden ſtracks entgegen, ſich treffend ausgedrückt und wäre nicht oft hart am herrſchenden Irrthum vorbeigegangen, ohne ihn der Notiz, ſelbſt durch einen Widerſpruch, zu würdigen.

Es giebt Gedanken, die an und für ſich ſelbſt und allein nicht werth waren, hingeſchrieben zu werden, die aber der Zuſammenhang nöthig machte: aus ſolchem Cement beſteht wenigſtens die Hälfte faſt jedes Buches. — Kann man hingegen ſeinen Text zuſammenſetzen aus lauter Gedanken, die ſchon einzig und allein ihrer ſelbſt wegen werth waren, aufgeſchrieben zu werden, und es wurden, und jetzt im Verein wirken, ſo daß das Werthvolle zugleich das Nothwendige und umgekehrt ſei, analog der unorganiſchen Natur, wo das εξ αναγκης zugleich das χαριν του βελτιονος iſt; dann giebt's ein Wunder, wie eine aus geſchmolzenen Steinen gegoſſene Mauer.

Wer die weite Reiſe zur Nachwelt vorhat, darf keine unnütze Bagage mitſchleppen; denn er muß leicht ſeyn, um den langen Strom der Zeit hinab zu ſchwimmen. Wer für alle Zeiten ſchreiben will, ſei kurz, bündig, auf das Weſentliche beſchränkt: er ſei, bis zur Kargheit, bei jeder Phraſe und jedem Wort bedacht, ob es nicht auch zu entbehren ſei; wie, wer den

Koffer zur weiten Reise packt, bei jeder Kleinigkeit, die er hineinlegt, überlegt, ob er nicht auch sie weglassen könne.*)

Das hat Jeder, der für alle Zeiten schrieb, gefühlt und gethan. Den breiten, Unverdautes hinwerfenden, endlosen Schwätzern, wie z. B. Fichten, ist es gar nie in den Sinn gekommen: wozu hätte es Das auch gesollt?

Eine große Schwierigkeit des Vortrags liegt darin, daß einerseits Reichthum und Fülle des Ausdrucks und der Gedanken den Eindruck der Rede auf den höchsten Grad der Stärke bringt, andererseits aber jeder überflüssige Gedanke und Ausdruck die Kraft der passenden und treffenden schwächt, wie zugegossenes Wasser einen Trank. Daher Voltaire gesagt hat: l'adjectif est l'ennemi du substantif. Die Kunst des Vortrags besteht darin, hier das rechte Maaß zu halten und mit scharfem Urtheil das Wesentliche und stark Bezeichnende auszuwählen, alles Unwesentliche und Schwächere aber zu verwerfen. Es ist daher eben so viel Weisheit im Weglassen, als im Hinsetzen erfordert. Hierin verhält es sich mit den redenden Künsten gerade so wie in der Architektur.

Enthymematische Schriftsteller.**)

Schlüsse werden selten förmlich und in extenso vorgetragen; sondern man läßt eine der Prämissen weg, entweder weil sie sich von selbst versteht, oder weil sie (bei hypothetischen und disjunktiven Schlüssen) aus der andern Prämisse hervorgeht. Z. B. „Kant konnte irren, denn er war ein Mensch" u. s. w.

Solche Weglassungen der Prämissen heissen Enthyme-

---

*) Hiezu ist in Parenthese bemerkt: „(Dasselbe steht in Voltaire's Pensées in 12°, die damals noch nicht erschienen waren.)"
Der Herausgeber.

**) Dieses Fragment ist aus Schopenhauers Vorlesungen genommen. Der Herausgeber.

mata. Schriftsteller, welche Prämissen, Angaben ihrer Gründe, allerlei entbehrliche Erklärungen und Zwischensätze weglassen, heissen enthymematische Schriftsteller: ihre Sätze sind geistreich, weil sie mit Wenigem viel sagen, z. B. Tacitus, Rochefoucauld, Dante, Persius, Juvenal. Man soll dem Leser etwas zu denken übrig lassen, damit er wach bleibe. Christian Wolf sagt Alles und noch mehr. „Le secret d'être ennuyeux c'est de tout dire" (Voltaire). Weitläuftigkeit des Vortrags beweist Schwerfälligkeit im Denken, Unglauben an das schnelle Denken Anderer aus Erfahrung an sich selbst.

Nun aber giebt es ein anderes Extrem, oder vielmehr einen Mißbrauch. Aechte enthymematische Schriftsteller werden von geistreichen Leuten ganz genau verstanden und können von diesen Jedem erklärt werden durch Paraphrase und Kommentar, die explicite aussagen, was implicite in ihnen liegt. Hingegen Windbeutel affektiren Enthymemata, wo sie keine haben, schreiben unzusammenhängendes, unverständliches, ja widersprechendes Zeug hin. So entstehen herrlich dunkele Bücher, aus denen kein Mensch klug werden kann, geschrieben eigentlich in dem Vertrauen auf Das, was Mephistopheles sagt:

> Ich kenn' es wohl, so klingt das ganze Buch,
> Ich habe manche Zeit damit verloren;
> Denn ein vollkommner Widerspruch
> Bleibt gleich geheimnißvoll für Kluge, wie für Thoren.
> Mein Freund, die Kunst ist alt und neu,
> Es war die Art zu allen Zeiten,
> Durch Drei und Eins und Eins und Drei
> Irrthum statt Wahrheit zu verbreiten.
> So schwätzt und lehrt man ungestört,
> Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
> Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen.

Der Leser soll meynen, der Autor habe nur ihm zu viel zugetraut, es wären Enthymemata bei der Sache, die nur er nicht erhaschen könne, aber wohl Andere: er schämt sich daher zu sagen, daß er bei dem Buche gar nichts denkt; lieber giebt er vor, es vollkommen verstanden zu haben und versichert, es sei tiefsinnig. Ein Anderer, der gerade im selben Fall ist, stimmt mit ein, und so macht ein Windbeutel viele. So ein Schriftsteller mißbraucht den Kredit, den ihm der Leser schenkt, daß er Ge-

danken habe und mittheilen wolle: er giebt bloſſe Worte und Phraſen. Käme es zur Realiſation dieſer Papiermünze, ſo würde er bankrott. Es würde offenbar, daß die vermeinte Tiefe Bodenloſigkeit iſt.

Hamann leſen befördert die Kühnheit des Ausdrucks und der Zuſammenſtellung: aber heut zu Tage bedarf dieſe mehr der Einſchränkung, als der Beförderung.*)

Der angemeſſenſte, d. h. der wahrhaft philoſophiſche Stil für die Geſchichte iſt der ironiſche.

Der Stil des Tacitus iſt bitter — ironiſch.

Durch viele Citate vermehrt man ſeinen Anſpruch auf Gelehrſamkeit, vermindert aber den auf Originalität, und was iſt Gelehrſamkeit gegen Originalität! Man ſoll ſie alſo nur gebrauchen, wo man fremder Autorität wirklich bedarf. Denn überdies wird, wenn wir unſere Meinung durch einen ähnlichen Ausſpruch eines frühern groſſen Schriftſtellers belegen, der Neid ſogleich vorgeben, wir hätten ſie auch nur daher geſchöpft (z. B. Rätze mit einem Worte Jakob Böhmes). Finden wir alſo, daß große frühere Autoren mit uns übereinſtimmen; ſo iſt dies ſehr dienlich, uns in der Zuverſicht, daß, was wir ſagen, richtig iſt, zu beſtärken und zu ermuthigen. Aber es anzuführen iſt nicht dienlich, beſondere Fälle ausgenommen, und überhaupt mehr aus ganz fremden Fächern, als aus unſerem eigenen. Denn haben wir Recht, ſo werden wir es auch ohne Anführung früherer ähnlicher Ausſprüche behalten. Denn, wenn wir die Wahrheit auf unſerer Seite haben, wie wenig hat es dann noch auf ſich,

---

*) Dies hat Schopenhauer in den zwanziger Jahren geſchrieben.
Der Herausgeber.

daß wir auch noch diesen oder jenen Autor, sei er noch so groß, für uns haben. Das ist immer nur ein αυτος εφα und nie ganz allgemein anerkannt. *)

Man soll jeden Schriftsteller auf die ihm günstigste Weise auslegen: es ist in Hinsicht auf ihn billig, in Hinsicht auf unsere Belehrung nützlich.

---

*) Vergl. „Parerga", II, §. 273 der 2. Aufl. (1. Aufl. §. 266.)
Der Herausgeber.

19. Ueber sich selbst, sein Zeitalter und sein Publikum.

Mein Denken in Worten, also Begriffen, also die Thätigkeit der Vernunft, ist für meine Philosophie nichts Anderes, als was das Technische für den Maler ist, das eigentliche Malen, die conditio sine qua non. Aber die Zeit der wahrhaft philosophischen, wahrhaft künstlerischen Thätigkeit sind die Augenblicke, wo ich mit Verstand und Sinnen rein objektiv in die Welt hineinsehe; diese Augenblicke sind nichts Beabsichtetes, nichts Willkührliches, sie sind das mir Gegebene, mir Eigene, was mich zum Philosophen macht, in ihnen fasse ich das Wesen der Welt auf, ohne dann zugleich zu wissen, daß ich es auffasse; ihr Resultat wird oft erst lange nachher aus der Erinnerung schwach in Begriffen wiederholt und so dauernd befestigt. *)

Daß ich auf die völlige Neuheit meiner Lehre stolz bin, ist nur, weil ich von ihrer Wahrheit die festeste Ueberzeugung habe.

---

*) Diese Stelle ist aus Schopenhauers Erstlingsmanuscripten, zu Dresden 1814 geschrieben. Der Herausgeber.

Natura nihil agit frustra: warum denn gab sie mir so viele und tiefe Gedanken, wenn solche keine Theilnahme unter den Menschen finden sollen? *)

Das Publikum der Zeitgenossen ist mir zu groß, wenn ich zu Allen, zu klein, wenn ich zu Denen reden soll, die mich fassen.

Ich weiß wohl, daß jeder denkende Mensch seine Zeit für die allererbärmlichste hält: aber ich muß gestehn, daß ich von der Illusion nicht frei bin.

Mein Zeitalter und ich passen nicht für einander: so viel ist klar. Aber wer von uns wird den Proceß vor dem Richterstuhle der Nachwelt gewinnen?

Bei einem Werke, wie meines, muß Autorität hinzukommen, um den Leser zu der Applikation zu vermögen, die er auf's Gerathewohl nicht anwendet, und den Anlaß zu welcher zu erkennen ihm Urtheilskraft abgeht.

Das deutsche Publikum hat eine Wahlverwandtschaft zum Geistlosen: darum hat es die Herren Fries, Hegel, Krug, Herbart, Salat u. s. w. u. s. w. fleißig gelesen, aber mich unberührt gelassen.

Fürsten werden von früher Kindheit an und durch's ganze Leben von Allen so behandelt, als wären sie wirklich übermenschliche Wesen: nothwendig müssen sie dies endlich selbst wirklich

*) Dies und das Folgende auf dieser Seite ist in den dreißiger Jahren geschrieben. Der Herausgeber.

glauben, woraus eine gewisse unvertilgbare Herrscherzuversicht ihnen erwächst, die sie nie verläßt. — Ich und meines Gleichen werden von Kindheit an und durch's ganze Leben von Allen, wenn auch nicht angesehn, doch behandelt, als wären wir ihres Gleichen: wir müssen es danach glauben, und wenn wir uns auch endlich des Unterschiedes bewußt werden; so geschieht es doch so spät, unter so stündlichem Widerspruch und so im Geheimen, daß wir selten oder nie den Anstand der Superiorität erlangen, der uns geziemt und den Gracian ausdrückt: todos sus dichos y hechos van rebestidos de una singular, transcendental magestad.

(Paraboliſches:) Die Kätzchen ſpielen mit Papierkügelchen, die man ihnen zuwirft, laſſen ſie rollen, ſpringen danach, ſetzen ſie mit ihren Pfötchen in Bewegung u. ſ. w., weil ſie ſie für etwas ihnen ſelbſt Aehnliches, für ein Lebendiges, halten. Aber, wenn das Kätzchen herangewachſen iſt, da verſchwindet die Täuſchung, es ſpielt nicht mehr mit den Kügelchen, weil es weiß, daß ſie nicht ſeines Gleichen ſind; es läßt ſie liegen. — Wer dies Gleichniß nicht verſteht, gehe damit zum Timon von Athen.

Das Schickſal meiner Philoſophie und das der Göthe'ſchen Farbenlehre beweiſen, was für ein ſchnöder und nichtswürdiger Geiſt in der deutſchen Gelehrtenrepublik herrſchend iſt.*)

Die Herren möchten gern, daß ich mit ihnen viel Umſtände machte; bin's aber nicht geſonnen; denn ich habe vor ihnen nicht mehr Reſpekt, als ſie verdienen.

---

*) Dieſes und die folgenden Stücke ſind aus Schopenhauers „Senilia". Der Herausgeber.

Daß in euern Ohren die Wahrheit befremdend klingt, ist schlimm genug, aber darf mir nicht zur Richtschnur dienen.

Ich habe die Wahrheit gesucht, und nicht eine Professur: hierauf beruht, im letzten Grunde, der Unterschied zwischen mir und den sogenannten Nachkantischen Philosophen. Man wird Dies, mit der Zeit, mehr und mehr erkennen.

Daß in Kurzem die Würmer meinen Leib zernagen werden, ist ein Gedanke, den ich ertragen kann, — aber die Philosophie-Professoren meine Philosophie! — dabei schaudert's mich.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Berichtigungen.

Seite 76,	Zeile 11	v. u.,	ſtatt: muß es, lies: es muß
» 95,	» 9	v. u.,	tilge das Komma nach „weiß“
» 107,	» 6	v. o.,	ſt.: ſubjekiv, l.: ſubjektiv
» 120,	» 15	v. o.,	ſetze ein Komma nach „Richtung“
» 156,	» 7	v. u.,	ſt.: den, l.: dem
» 186,	» 24	v. u.,	ſt.: wie, l.: weil
» 269,	» 14	v. u.,	ſt.: Bewußtſehns, l.: Bewußtſeyns
» 349,	» 20	v. u.,	nach „iſt,“ einzuſchalten: er erzählt

THE BORROWER WILL BE CHARGED AN OVERDUE FEE IF THIS BOOK IS NOT RETURNED TO THE LIBRARY ON OR BEFORE THE LAST DATE STAMPED BELOW. NON-RECEIPT OF OVERDUE NOTICES DOES NOT EXEMPT THE BORROWER FROM OVERDUE FEES.

WIDENER
BOOK DUE 35
NOV - 8
OCT 30
245963

Phil 3808.20
Aus Arthur Schopenhauer's handschrl
Widener Library 003579457
3 2044 084 613 058